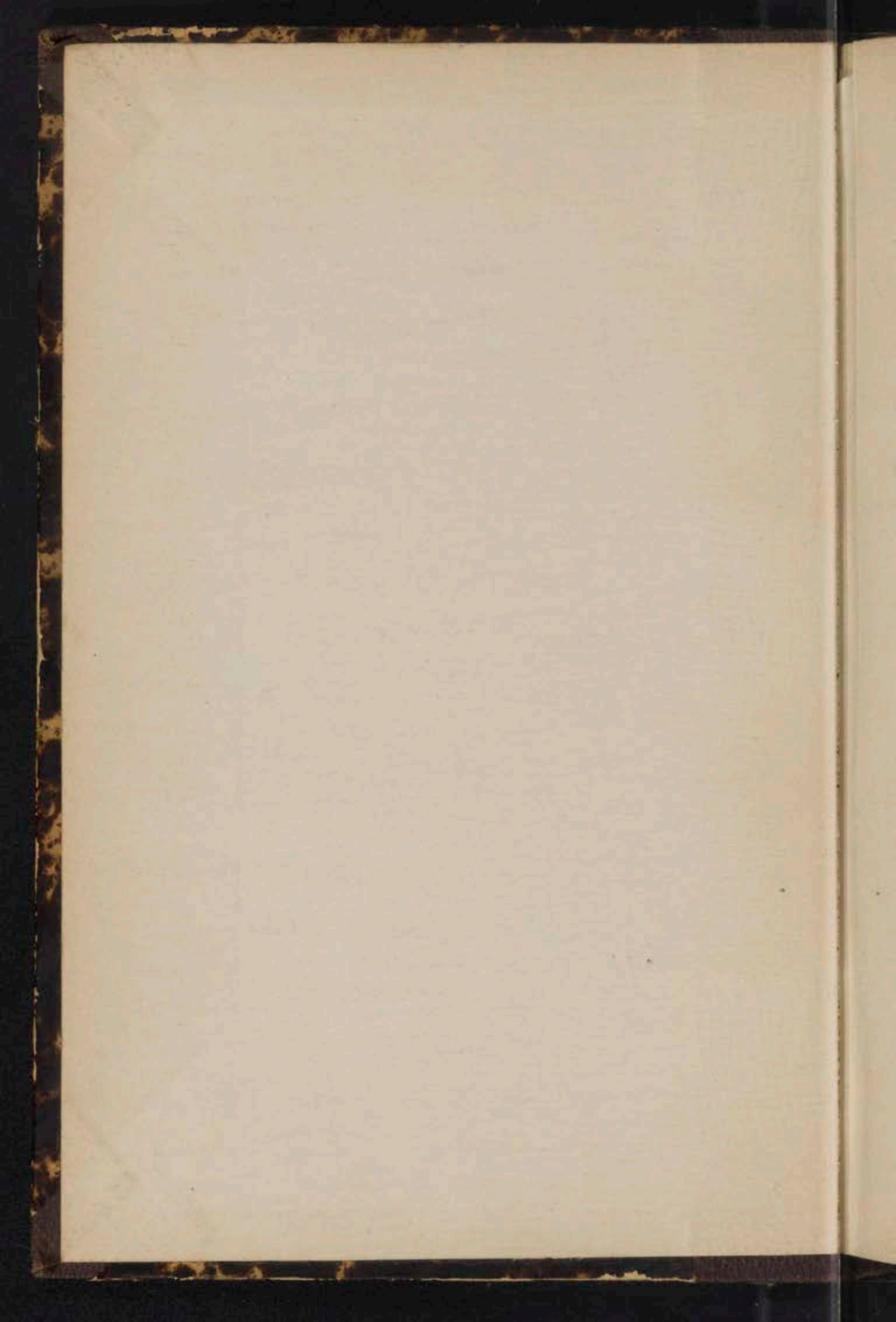
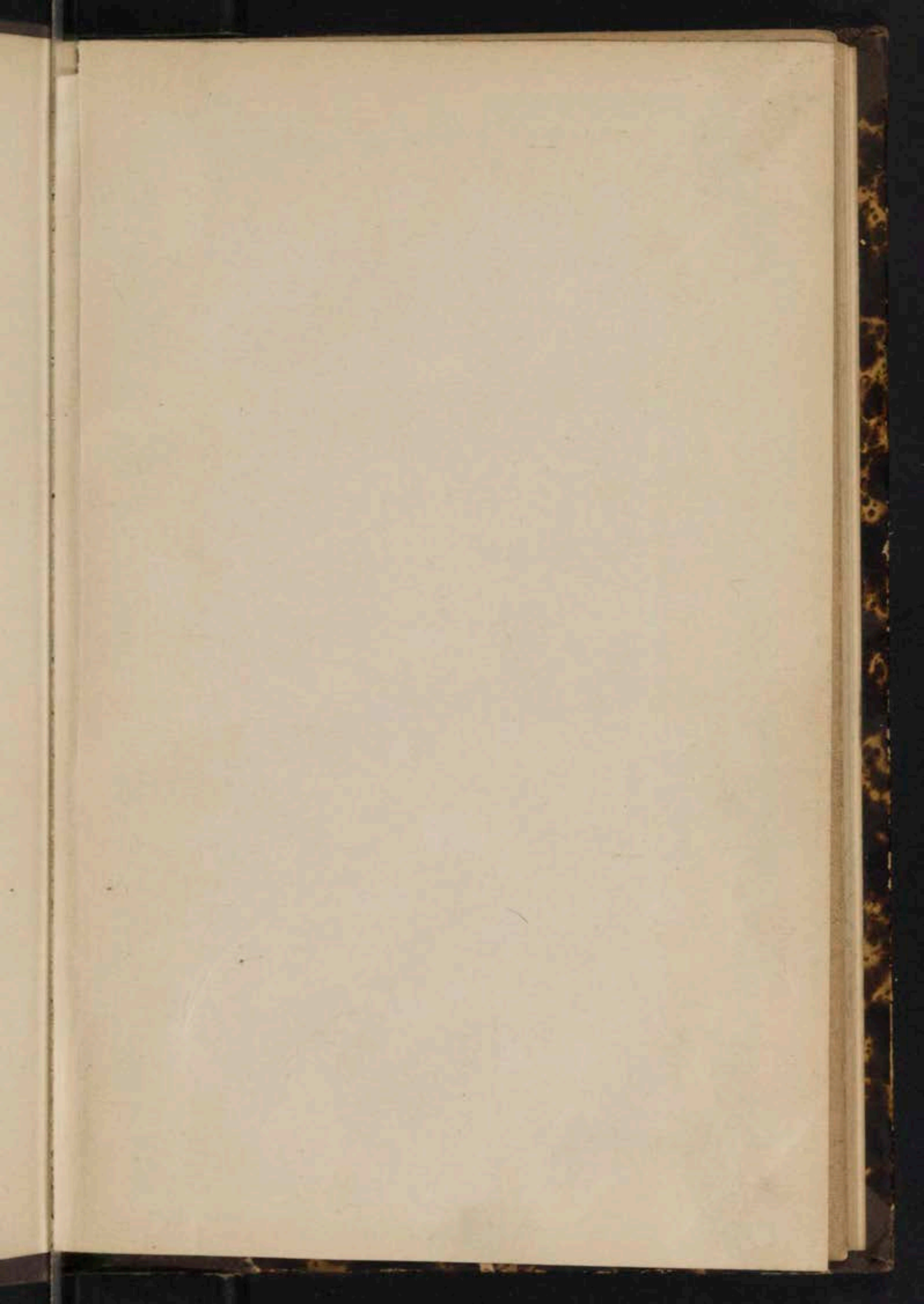
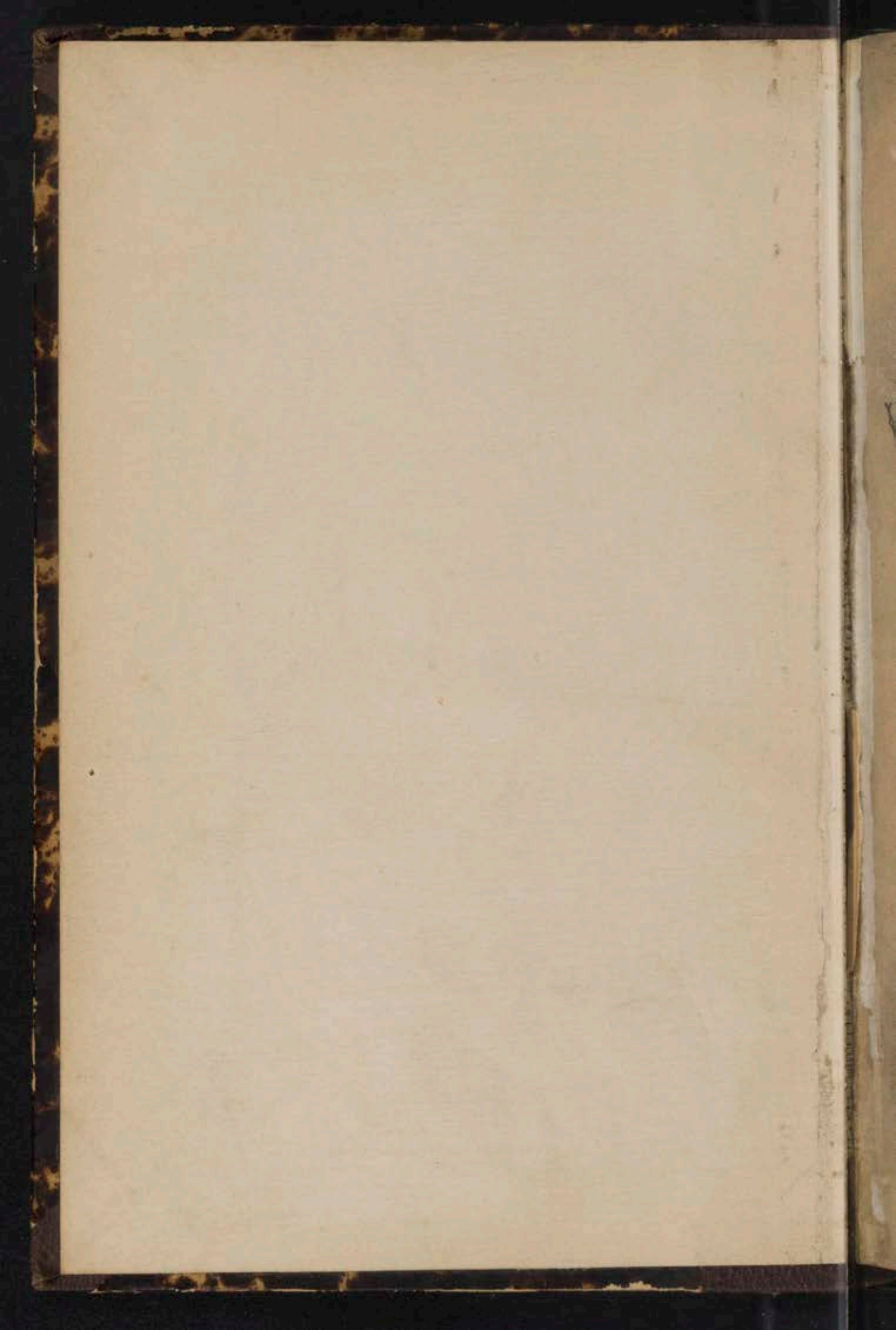








JESCHURUN.

Zeitschrift

für die

Wissenschaft des Judenthums.

Verantw. Redacteur:

DR. JOSEPH KOBAK,

Stadt- und Distrikts-Rabbiner in Bamberg.

Deutsche Abtheilung.

Jahrgang 5632. (Band VIII).

I. Heft.

Preis des Jahrgangs: 1 Thlr.

1871.

Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch) in Breslau.

Druck der Schmidt'schen Officin in Bamberg.

Inhalt.

Bibel und biblische Geschichte in der muhammedanischen Literatur.

Die beiden grossen Tochterreligionen des Judenthums haben zu seinen heiligen Schriften eine verschiedene Stellung eingenommen, entsprechend den Umständen, unter welchen sie aus ihm hervorgingen. Die Gründer des Christenthums, selbst Juden und den Urkunden ihrer ursprünglichen Religion anhänglich, gaben dieselben nicht auf, benutzten sie vielmehr als Grundlage des neuen Glaubens, und fast gleichberechtigt sieht das Christenthum bis heute altes und neues Testament als seine Bibel an. Muhammed, der Stifter des Islam, giebt seine Sendung zwar als Fortsetzung der von Zeit zu Zeit zur Verbreitung der Gotteserkenntniss ausgesandten Propheten aus, er hält sich für den Abschluss der Reihe dieser Männer, aber was er von ihnen weiss, das musste er nur aus mündlicher Erzählung oder aus der getrübten Quelle juden-christlicher Schriften schöpfen. Die heilige Schrift selbst bleibt seinem Gesichtskreise ferne und um sich gegen Angriffe der „Schriftbesitzer“ zu wahren, giebt er seinen Koran als Abschrift aus dem im Himmel aufbewahrten ewigen Buche aus und erklärt die alten Offenbarungsbücher für gefälscht, so oft sie von den

Erzählungen und Aussprüchen seines Korans abweichen[1]). Damit war auch die Stellung angewiesen, welche die Bibel in der islamitischen Welt einzunehmen hatte. Zum Volksbuche, als welches sie einen so mächtigen Einfluss auf die moralische und intellectuelle Entwickelung der meisten civilisirten Nationen geübt hat, konnte sie bei den Muhammedanern nicht werden; denn diese durften nur den Koran als allein giltige und allein wahre Quelle der Belehrung und Erbauung betrachten und mit einer gewissen Verachtung auf die Bücher herabsehen, welche das Eigenthum des schon vom Propheten gehassten und verfolgten jüdischen Volkes bildeten. Anders verhält es sich mit der Einwirkung der Bibel auf die rasch aufblühende Literatur der Araber. Für das Gebiet, auf welchem der Trieb der Wissenschaft zuerst zu schaffen begann, für die Erklärung des Korâns, musste die Kenntniss der Bibel fast unentbehrlich werden und andererseits liess derselbe Geist, der zur mit so grossem Eifer und Erfolge betriebenen Erforschung der griechischen Literatur anhielt, die moslemischen Gelehrten auch auf das jüdische Schriftthum ihre Blicke lenken. Schon ein Moment in den Erzeugnissen arabischer Autoren bezeugt

[1]) S. Sprenger Leben und Lehre Muhammed's II., 285 f. 451 f. Bemerkenswerth ist eine diesbezügliche Behauptung des Koranerklärers Suddi, der zu Sure II. v. 100 Folgendes sagt: Die bösen Geister — „Satane“ — stiegen zum Himmel empor und erhorchten da von den Reden der Engel, was auf Erden vorgehen soll. Dies brachten sie den Wahrsagern, es mit allerlei Falschem mengend, so dass auf ein Wort 70 Lügen kamen. Dies wurde aufgeschrieben und verbreitete sich unter den Kindern Israels. (Sprenger II., 378 nach Thalabi Tafsir.).

einen solchen literarischen Einfluss der Bibel; es ist dies jene Masse von genealogischen Ketten, welche für jedes nur irgendwie bedeutende Volk, auch für die berühmten Städte, einen Ursprung zu berichten wissen, der meist bis auf Noach zurückgeführt wird, so dass auf Grund der biblischen Völkertafel und anderer genealogischer Angaben des Pentateuchs sich ein grosses Luftgebäude entwickelt hatte, welches zur Basis der muhammedanischen Geschichtswerke geworden ist[1]. Die Spuren unmittelbar biblischer Einwirkung in der muhammedanischen Literatur zu verfolgen und zugleich zu beobachten, wie deren Träger die Erzählungen der Bibel ihren Religionsgenossen vorlegten, ist somit eine Frage, deren Beantwortung einen Beleg dafür liefert, dass das Judenthum nicht nur zur Entstehung, sondern auch zur Entwickelung des Islam beigetragen hat. Die Lösung dieser Aufgabe ist freilich nur einer umfassenden Belesenheit in dem weiten Gebiete der orientalischen Literatur möglich; aber auch folgende Notizen sollen mehr und minder erhebliche Beiträge dazu liefern und jedenfalls eine Vorstellung von der Art des Bibelstudiums bei den Muhammedanern geben.

Schon von einem älteren Zeitgenossen Muhammeds, dem Dichter Omajja, weiss die Ueberlieferung, dass er die Bibel gelesen hat[2]. Wichtiger sind drei

---

[1]) Wie abenteuerlich diese Fictionen oft sind, zeigt z. B. die Angabe, dass die Bulgaren, Russen und Slaven den Methuschelach zum Stammvater haben (Masudi Prairies d'or I. 72). Oft zeigen sie exegetische Einsicht, wie z. B. dass Sind und Hind, d. i. die Inder, Brüder waren, und von Juphir, d. i. Ophir (nicht תוקיר), dem Sohne Joktan's (Genesis 10, 28) abstammen (Kazwini Kosmographie II., 62). — [2]) Sprenger I., 111.

Männer, welche der jungen Religion beitraten und derselben ihre biblischen Kenntnisse widmeten. Sie sind Abd-allah ibn Salam, Wahb ibn Munabbih und Kab-alahbar. Der Erste, ein gelehrter Jude, schloss sich unmittelbar nach der Hegira dem Propheten an und unterstützte ihn mit seiner Gelehrsamkeit[1]). Der Zweite entstammte einer persischen in Jemen eingewanderten Familie, war aber im jüdischen Glauben erzogen worden und wurde einer der hervorragendsten Traditionslehrer des Islam[2]). Noch bekannter als er ist sein älterer Landsmann Kab-alahbar, der aus dem edlen arabischen Geschlechte der Himjariten stammte, aber im Mosaismus erzogen war, erst unter Abu Bekr nach Medina kam und bei den ersten Chalifen zum Orakel in jüdischen Dingen wurde[3]). Wie er dieses Amtes wartete und welche Begriffe er seinen neuen Glaubensgenossen von der Thora beibrachte, zeigt besonders Folgendes: Muawija, der erste Herrscher aus dem Omajjadenhause, fragte ihn einst, wie lange der Bau des Riesenpalastes, welchen der mythische Schaddad anlegte, gedauert habe. Kab erwiederte: „Ich habe in der Thora gelesen, dass sie dreihundert Jahre bauten; die Stadt ist unzugänglich gemacht worden und Niemand soll sie bis an den Tag der Auferstehung betreten. Es ist jedoch prophezeit worden, dass ein Moslim in diesem Jahrhundert sie zwar sehen, aber dass Niemand ihm Glauben schenken wird (es hatte nämlich eben ein Araber dem Chalifen von den Bauten erzählt, in denen er die Stadt des Schaddad

---

[1]) Sprenger I., 54. Vgl. Beidhawi I. 17 zu Sure 2, 3. — [2]) Ib. 54 f. — [3]) Ib. 55.

zu sehen vermeint hatte). Glaube mir, o Beherrscher der Gläubigen, so schliesst er, es giebt Nichts auf der Welt, was Gott nicht seinem Knechte Moses in der Thora geoffenbart hätte!“ [1]). Demselben Fürsten redete er ein anderes Mal ein, in der Thora finde sich, dass die Sonne im schlammigen Wasser untergehe; [2]) es galt nämlich, eine Koranstelle zu erklären, wo Dulkarnein, d. i. Alexander d. Gr., zu dem warmen, oder nach einer andern Leseart, schlammigen Quell im äussersten Westen kömmt. Sprenger nennt deshalb Kab mit Recht einen Betrüger [3]), denn er passte seine Antworten und Citate stets der betreffenden Frage an. Eine solche fingirte Bibelstelle findet sich auch bei Scharestani, um mit ihr die Ansicht des Thales vom Wasser, als Urprinaip der Dinge zu stützen. „Auch in der Thora im ersten Buche, so heisst es bei ihm [4]), ist der Beginn der Schöpfung eine Substanz, welche Gott geschaffen hat; dann habe er auf sie einen Blick der göttlichen Majestät geworfen und es seien ihre Theile zerflossen und Wasser geworden; dann sei von dem Wasser Dunst gleich Rauch aufgestiegen und daraus seien die Himmel geschaffen. Dann sei auf der Oberfläche des Wassers Schaum, gleich dem Schaum des Meeres, entstanden und daraus sei die Erde geschaffen, die dann durch die Berge befestigt wurde“ [5]). Solche falsche Citate aus der „Thora“ sind nicht selten, meist aber durch Missverständniss oder

---

[1]) Sprenger I., 517. — [2]) Beidawi zu Sure 18, 84 ed. Fleischer I., 572. — [3]) A. a. O. S. 84. — [4]) S. 256 deutsche Uebers. von Haarbrücker II., 85. — [5]) Fast ganz so auch bei Kazwini I., 9.

Entstellung des betreffenden Satzes entstanden. In einem Werke des berühmten Grammatikers Sujuti, das handschriftlich in der Refaijja zu Leipzig sich befindet, ist zu lesen: „Ibn Abu Chatim berichtet nach Suleiman ibn Selim: In der Thora steht geschrieben, Gottes Schutz erstrecke sich von Geschlecht zu Geschlecht bis auf sieben Geschlechter und sein Strafgericht gehe ebenfalls bis zum siebenten Geschlechte.“ Hierbei ist gewiss an Exodus 34, 7 gedacht und der Satz vermittelst der geläufigen Siebenzahl verändert worden. In einem Werke über die Abessynier, in derselben Handschriftensammlung vorhanden, wird unter den frommen Männern aus Habesch neben Lokman, dem bekannten Fabeldichter auch Dimaschk genannt, der ein abessynischer Sklave Abraham's war, ihm von Nimrod geschenkt, den er über sein ganzes Eigenthum setzte und ihm zu Ehren die Stadt Damaschk benannte [1]). Das ist offenbar aus dem nur halb gelesenen Satze ובן משק ביתי הוא דמשק (Genesis 15, 2) hervorgegangen. Beidawi erzählt [2]): „Als Kain den Abel getödtet hatte, wurde sein Körper schwarz. Da fragte hn Adam nach seinem Bruder. Er erwiederte: Ich bin nicht zu seiner Hut bestellt. Du hast ihn vielmehr getödtet, versetzte Adam, darum ist dein Gesicht so schwarz.“ Sicherlich ist dieser Bericht aus dem Gespräche zwischen Gott und Kain (Genesis 4, 9—10) entstanden, wobei der Zug, Kains Gesicht wäre schwarz geworden. auf das ויפלו פניו (v. 5) zurückgeht. Kazwini's Artikel über Jerusalem in seiner

---

[1]) Flügel in Z. d. DMG. Bd. XVI., 701. — [2]) Zu 5, 34, ed. Fleischer I. 256.

Kosmographie [1]) beginnt folgendermassen: „Das Heiligthum wurde von David begonnen und von Salomo vollendet. Abu ibn Kab berichtet, Gott habe dem David befohlen: „Baue mir ein Haus!“ — Er fragte: „Wo, o Herr?“ — „Wo du den Engel mit gezücktem Schwerte siehst,“ lautete die Antwort. Da sah David über dem Felsen — d. i. Morijah — einen Engel mit dem Schwerte in der Hand und er begann daselbst zu bauen. Und als Suleiman den Bau vollendet hatte, sagte ihm Gott: „Verlange etwas von mir und ich werde es dir gewähren.“ — Ich bitte, erwiederte Jener, um Verzeihung meiner Sünden. — „Sie ist dir gewährt.“ — Ich bitte ferner, dass du demjenigen, der in dies Haus zu beten kommt, verzeihest und ihn rein herauskommen lassest, wie am Tage seiner Geburt. — „Es ist dir gewährt.“ — Ich bitte endlich, dass du den, der arm hineinkommt, reich machest und dem Kranken Heilung verschaffest. — Auch das gewährte der Herr.“ — Hier haben wir es augenscheinlich mit einer Verstümmelung, beziehungsweise Verschmelzung der biblischen Berichte über den Todesengel, der auf Morija stehen bleibt, über Salomons Traum in Gibeon und sein Einweihungsgebet zu thun. — Hierher gehört auch die von Schahrestani und nach ihm von Abulfeda [2]) gebrachte Etymologie über den Namen Jehud, d. i. Juden. Er käme daher, dass Moses einmal sagte: „Wir kehren zu dir zurück“ (hudna ilaika), wahrscheinlich eine Anspielung auf den Vers im Gebete Mose's (Psalm 90, v. 6) תשב אנוש עד דכא, wenn

---

[1]) II., 107. — [2]) Historia anteislamitica ed. Fleischer S. 158.

nicht an das השיבנו אליך zu denken ist, das zwar in den Klageliedern (5, 21) steht, aber in der Liturgie mit einem Gebete Mose's verbunden ist. — Alle diese Beispiele, die auf unmittelbare, wenn auch flüchtige Einsicht in den Bibeltext zeigen, sind sicherlich keinen jüdischen Quellen entnommen, sondern scheinen in der Ungenauigkeit und Ignoranz arabischer Bibelforscher ihren Ursprung zu haben. Dass es solche gab, beweist am besten eine bei Kazwini[1]) erhaltene Anekdote, wo man den Imam Fachr-eddin Razi den hervorragendsten muhammedanischen Theologen des 12. Jahrhunderts, als er auf der Kanzel einen Vers aus der „Thora" citirte, fragte, woher er wisse, dass dies in der Thora stehe. Schlagt welches Buch — sifr — ihr wollt auf, erwiederte er, ich werde es euch auswendig hersagen! Aber auch in den ersten Jahrhunderten des Islam müssen sich Manche der arabischen Theologen angelegentlich mit der Bibel beschäftigt haben und sie werden auch die Begründer der schon erwähnten fingirten Genealogien sein. Man findet nämlich nicht selten sogenannte ashab-al-taurat, d. i. Thorakundige, als Gewährsmänner aufgeführt, wo man nur an Moslims denken kann; wenn z. B. ein solcher Thorakenner die Stammtafel des koranischen Schoaib, d. i. Jithro, aufzählt[2]), oder von andern Thorakundigen berichtet wird, sie hätten einen zweiten ältern Moses angenommen[3]), worüber unten gesprochen werden soll. — Aber auch den des Hebräischen Unkundigen wurde nach einer glaubwürdigen Nachricht

[1]) II., 253. — [2]) Thalabi bei Sprenger I., 480. — [3]) Masudi I., 91, vgl. ib. II., 139.

die Bibel wenigstens theilweise zugänglich gemacht. Ein am Hofe der ersten Abbasiden lebender Gelehrte, Ahmed ibn Abdallah ibn Salam, übersetzte, nach einer Stelle im bekannten Fihrist-alulum des Ibn Ishak Alnedim[1]), nebst dem Evangelium und andern Schriften die Thora und die Bücher der Propheten aus dem Hebräischen in's Arabische. Ibn Ishak führt Ahmed's eigene Worte darüber an: „Ich habe jeden Schmuck des Ausdruckes verschmäht und mich enthalten, die Stellung der Worte zu ändern, noch habe ich irgend einen Zusatz gemacht, noch etwas ausgelassen. Nur wo es der arabische Sprachgebrauch unumgänglich nothwendig macht, habe ich die Wortstellung umgeändert und ein Wort, das im Original nachsteht, vorgesetzt und umgekehrt. Aber Gott behüte mich, dass ich mir einen Zusatz oder Omission erlaubt hätte". Wenn man bedenkt, dass dieser Ahmed aus der Familie jenes oben erwähnten jüdischen Gelehrten Abdallah ibn Salam war[2]), dass also die Kenntniss der hebräischen Sprache gleichsam sein Erbe war, so lässt sich gegen diese Nachricht Nichts einwenden, besonders da der Uebersetzer zu einer Zeit lebte, wo die arabische Literatur sich durch Bearbeitungen aus dem Syrischen, Griechischen zu bereichern begann[3]). Auch der etwas später lebende Schriftsteller Ibn Munaggim

[1]) Bei Sprenger I., 57. — [2]) Ib. 56. — [3]) Bemerkenswerth ist, dass der unter Mamun blühende Arzt und Uebersetzer, der berühmte Honein ibn Ishak, bei der Compilation seiner Apophthegmata (in der hebräischen Bearbeitung Alcharizi's bekannt unter dem Namen מוסרי הפילוסופים s. Z. d. DMG. VIII. 579, IX. 838) auch hebräische Quellen hatte, wie er selbst in der Vorrede angiebt (ed Luneville 1 b).

hatte nach Sprenger[1]) bedeutende Kenntnisse in der jüdischen Literatur und sein Geschichtswerk schöpfte er, wie Masudi[2]) ausdrücklich bezeugt, aus der „Thora“. Dass Masudi selbst, der Polyhistor aus dem Anfange des zehnten Jahrhunderts, die Bibel benutzte, bezeugt er selbst, indem er einmal sagt[3]): „Ich fand in der Thora, dass Noach nach der Sintfluth noch 350 Jahre lebte“. Den Segen Noachs an seine Söhne bringt er fast wörtlich und auch sonst pflegt er seinen Angaben beizufügen: „wie es in der Thora erwähnt wird.“[4]) Doch scheint er bloss flüchtige Blicke in sie gethan zu haben und in seiner Darstellung früheren Werken gefolgt zu sein. Seine Vorstellung von der Thora ist eine ganz allgemein gehaltene. Er sagt[5]): „Gott offenbarte dem Moses die Thora in hebräischer Sprache; dieselbe enthält Gebote und Verbote, Vorschriften über Erlaubtes und Unerlaubtes, Gesetze und Rechte, und zwar in fünf sifr, was bei ihnen Rollen — sohof — bedeutet“. Auch über die Psalmen hat Masudi eine kleine Notiz, die jüdischen Ursprunges zu sein scheint. „Gott offenbarte, heisst es bei ihm[6]), dem David die Psalmen hebräisch in 150 Suren. Er theilte sie in drei Drittel; das eine zu-behandelt das, was Nebucadnezar den Israeliten zu-fügen wird und was sich in Zukunft unter ihnen er-eignen soll; das andere Drittel behandelt ihre Schicksale unter den Assyriern und das letzte Drittel enthält Ermahnungen und Belehrungen und Lob und Preis. Dabei findet sich kein Gebot oder Verbot, keine Vorschrift über Erlaubtes und Unerlaubtes“[7]). — Ein

[1]) L. 1. — [2]) I., 74. — [3]) I. 76. — [4]) I. 95, II. 295., III. 105, 142, 221. — [5]) I. 95. — [6]) I. 108. — [7]) Im Artikel über den Raben citirt Kazwini (1.420) das לבני ערב אשר יקראו (ψ 147, 9) et-

jüngerer Zeitgenosse Masudi's war Hamza Isfahani, welcher das fünfte Buch seines Geschichtswerkes den Israeliten widmete. Wie er zu einem Theil seiner Angaben kam und was er von der Bibel, die bei ihm im Ganzen taurat heisst, zu sagen weiss, berichtet er im Eingange desselben: „Ich traf, sagt er[1]), in Bagdad im Jahre 308 einen Mann von den Gelehrten der Juden, der behauptete, die Bücher der Thora auswendig hersagen zu können; auch hörte ich von einem seiner Schüler, dass er von den Büchern der Propheten der Kinder Israels zwölfe zu recitiren vermöge. Die Namen der Bücher sind: das Buch Joshua ben Nun, das Buch Schofti, das Buch Sifr der Könige, das Buch der Weisheit Salomo's, das Buch Sahbara, das Buch Kohelet, das Buch Ruth, das Buch Schirit, das Buch Sirin, das Buch Ijob, das Buch Gawami — d. i. kurze Aussprüche — endlich die Weissagungen Ischaja's, Jirmija's, Hiskija's und Daniel's. Ich bat diesen Mann, der sich Zidkija nannte, er möge mir einen vollständigen, aber kurzen Umriss der israelitischen Annalen anfertigen, er that es und zwar nach jenen Büchern, und das ist der Inhalt dieses Abschnittes". Indessen citirt Hamza noch andere Quellen und nennt besonders noch ein Buch, „dessen Abfassung dem Hebräer Pinchas ben Bata zugeschrieben wird". In der Reihe der aufgezählten Schriften ist manches Auffallende, abgesehen davon, dass der Pentateuch ganz ausblieb. Wenn auch die Reihenfolge ziemlich will-

was ungenau. Nach Makhul, so sagt er, war eines der Gebete des Propheten David: „O Ernährer des jungen Raben in seinem Neste"!

[1]) ed. Gottwald S. 83, lat. Uebers. S. 65.

kürlich ist, so zeigt doch der Umstand,, dass die Propheten an's Ende gestellt sind und dass ihnen als Vierter Daniel beigesellt wird, darauf hin, dass die Ordnung der Septuaginta von Einfluss war. Dies bestätigt sich dadurch, dass wir auch zwei Aphokryphen wahrnehmen, die „Weisheit Salomo's“ und gleich darauf das Buch Sahbara, welches Gottwald nicht zu erklären weiss, das aber gewiss eine im Arabischen leicht mögliche Corruption aus Sira[1]) ist, wie denn auch in der griechischen Bibel nach der *Σοφία Σαλομῶνος* das Buch Sirach folgt. Dies ist um so merkwürdiger, als die andern Bücher mit ihren hebräischen Namen angegeben sind; so heissen die Psalmen Schirit, was Gottwald wieder fraglich lässt, das aber sicherlich nur als leichte Umänderung aus Schiroth — שירות — zu fassen ist. Sirin erklärt schon der Uebersetzer für das Hohelied — aus שיר השירים — während man die ihm unverständlichen Gawami wahrscheinlich für identisch mit Proverbien halten muss. Vielleicht hat Hamza sich diese sonderbare Liste nach jüdischen und christlichen Berichten zusammengestellt.

Viel genauer als die beiden genannten Historiker ist der um vier Jahrhunderte jüngere Abulfeda in seiner vorislamitischen Geschichte. Zu Anfang des Abschnittes über die Richter der Kinder Israels und ihre Könige spricht er sich folgendermassen aus[2]): „Dieses Kapitel ist reich an Irrthümern wegen der Entfernung der darin erzählten Ereignisse und weil die Geschichte derselben in hebräischer Sprache erhalten ist, deren

---

[1]) Da ב und י sich nur durch einen Punkt unterscheiden. — [2]) Historia anteislam. S. 34.

Worte richtig auszusprechen schwierig ist. Auch fand ich in keinem darüber handelnden Geschichtswerke das mir zu Händen kam, Hinleitung zum Richtigen; denn alle diesbezüglichen Schriften, die ich traf, fand ich von einander abweichend, sei es in den Namen der Richter oder in ihrer Anzahl oder der Länge ihrer Regierungszeit. Die Juden haben die sog. vierundzwanzig Bücher, die sich bei ihnen seit alter Zeit von Geschlecht zu Geschlecht forterben und die noch bisher nicht ins Arabische übersetzt wurden, sondern blos hebräisch zu lesen sind. Nun verschaffte ich mir davon die beiden Bücher der Richter der Israeliten und ihrer Könige und liess mir einen der hebräischen und arabischen Sprache kundigen Mann kommen, der sie mir vorlesen sollte. Da mir drei Abschriften zu Gebote standen, so schrieb ich davon auf, was mir als das Richtige erschien und bestrebte mich besonders, die Namen nach Consonanten und Vocalen möglichst genau festzustellen". — Wir entnehmen hieraus, dass damals bei den Arabern gar nichts von der Bibel in Uebersetzung vorhanden war, denn sonst wäre es dem gelehrten Annalisten nicht entgangen. Uebrigens hat uns Abulfeda die Probe eines muhammedanischen Angriffes auf den Pentateuch erhalten, der beweist dass man diesen auch zu polemischen Zwecken studirte. Aus dem Buche Cheir-albascher bicheir-albascher, d. h. Wohl der Menschheit durch den besten der Menschen (Muhammed) citirt er folgende Stelle [1]: „In der Thora wird weder der Auferstehung noch des Jenseits gedacht, auch erwähnt sie kein Paradies oder

[1]) Historia anteislam. S. 158.

Höllenfeuer, sondern sie bezieht sich durchgehends auf die Erdenwelt. Als Lohn für Gehorsam wird Sieg gegen Feinde, langes Leben, reiches Auskommen und dgl. verheissen, als Strafe für Abfall und Sünde der Tod oder Einhaltung des Regens oder Dürre, Heuschrecken, Androhung von Staub an Stelle des Regens, Bedrückung und dgl. aufgestellt. In der Thora wird ferner das irdische Leben durchaus nicht getadelt, auch keine Enthaltsamkeit gepredigt, sowie sie keine bestimmten Gebete vorschreibt, sondern es wird ausdrücklich Tapferkeit im Kriege, Jubel und Vergnügen empfohlen". — Nach dieser Charakteristik folgt die Aufzählung einiger anstössigen Berichte des Pentateuchs, so die Episode Juda und Thamar, das Vergehen Rubens mit Bilha, die wahrscheinlich einer jüdischen Quelle entnommene Behauptung, dass die Söhne Jakobs mit den Mägden unsittlich lebten [1]), was Joseph seinen Vater hinterbracht hätte [2]); endlich die aus Gehässigkeit oder Ignoranz entstellte Geschichte von den Alraunen Rubens [3]). „Dergleichen, so schliesst der Auszug, enthält die Bibel Vieles" [4]). — Indessen war diese feindselige Ansicht über den Pentateuch nicht die allgemeine. Schahrestani [5]) bringt aus dem Historiker Biruni eine Notiz über die Thora, die besagt, dass sie aus Sifr's besteht und dass deren erstes

[1]) Hier heisst es sogar באנ״א וזנון מ״ע נסא אברהם — [2]) Vgl. Genesis rabba sect. 84, wo nach R. Simon Josefs Anklage darin bestand, שתולים עיניהם בבנות הארץ — [3]) Es wird nämlich בני דודאי so interpretirt, als stände בני דודי — [4]) Einen ähnlichen Angriff auf Bibel und Judenthum von Seiten eines christlichen Kopten in Gegenwart eines tulunidischen Sultans von Egypten s. bei Masudi II. 388 ff. — [5]) Bei Abulfeda l. l.

die Schöpfung erzähle; dann wären in jedem der anderen Bücher die Gesetze und Bestimmungen, Begebenheiten und Erzählungen, Ermahnungen und Lobeserhebungen Gottes enthalten. Die ebenfalls dem Mose geoffenbarten Tafeln enthielten ein Compendium dessen, was die Thora umfasst.

Nachdem gezeigt worden, auf welche Art drei der bedeutendsten arabischen Historiker zu ihren Angaben über biblische Geschichte gelangten, möge nun betrachtet werden, wie diese bei ihnen behandelt wird. Hamza's erster Gewährsmann, der erwähnte Zidkija bot ihm bloss eine chronologische Skizze, die Zeit von der Schöpfung bis Muhammed's Flucht betreffend und mit den jüdisch traditionellen Berechnungen genau übereinstimmend. An die Spitze jedoch stellte er ihm eine agadische Eintheilung des ersten Geschichtstages, wie sie in den jüdischen Chroniken sich findet. Die Thora [1]), behauptet er, erzählt, dass Gott den Adam am Freitage schuf in der dritten Stunde; dann schuf er aus ihm die Hawa, liess sie beide das Ganadin, d. i. den Garten Eden, bewohnen und zwar in der sechsten Stunde. Adam war gegen den Herrn widerspenstig und am Ende der neunten Stunde wurden sie aus dem Garten vertrieben. Gott liess sie auf dem Berge des Heiligthums — Morija — sich niederlassen und sandte zu ihnen einen Engel, der den Adam im Pflügen, Säen, Dreschen und Mahlen, die Hawa im Weben Nähen, Backen und Kochen unterrichtete. Dieselbe Eintheilung bringt auch Masudi [2]), der die Vertreibung nach der sechsten Stunde stattfinden lässt und dies

[1]) S. 84, I. Ueb. 65. — [2]) I. 60

dahin deutet, dass Adam den vierten Theil eines chiliastischen Welttages, d. h. 250 Jahre, im Paradies verlebt hätte. — Nach der bloss Hauptpunkte berührenden Zeittafel Zidkija's liefert Hamza andere Zeitberechnungen für die nachexilische Zeit aus einem ungenannten Geschichtswerke und geht dann zu nähern historischen Angaben über, die er dem Buche des Pinchas ibn Bata, eines Juden, entnahm. Streng nach dem Buche Josua wird erst die Eroberung Jericho's und Ai's erzählt, dann berichtet, wie nach Josua's Tode die Stämme Juda und Simon den Oberbefehl übernahmen und das in Richter 1, 1—7 Erwähnte vollführten. Hierauf wären die Israeliten sündhaft gewesen und hätten einen Maulesel [1]) angebetet, weshalb Gott zu ihnen den Elias Sohn Basin's ibn Eizar ibn Harun ibn Amran sandte, der wegen ihres Ungehorsams eine dreijährige Dürre über sie erflehte, dann entrückt ward, nachdem er den Elisa, Sohn Achitubs zum Nachfolger zurückgelassen. Dieser sonderbare Sprung von der ersten Richterzeit auf Elias ist gewiss nur so zu erklären, dass die jüdische Quelle Hamza's in der Wiedergabe der Ereignisse den Boten Gottes (Richter 2, 1) mit der Agada [2]) als Pinchas auffasste, und dabei die Gelegenheit ergriff, diesen als mit Elias

---

[1]) S. 89 baghl offenbar aus בעל corrumpirt. Doch kommt diese Gottheit auch in richtiger Schreibung vor, z. B. in der Sage über den Namen des berühmten Baalbek bei Kazwini (II. 104): „Dieser Ort wurde in der ältesten Zeit Bek genannt, bis die Kinder Israels daselbst einen Götzen, Namens Baal anbeteten und ihn den Baal von Bek benannten, was dann zum Gesammtnamen wurde". Im Anschluss daran wird von Elias fast dasselbe erzählt als hier, nur etwas ausführlicher. — [2]) S. Jalkut z. St.

identisch zu erklären und zugleich dessen Geschichte zu erwähnen. Der arabische Compilator hat dann aus Missverständniss Elia als Sohn des Pinchas genommen[1]), wie wir Aehnliches noch finden werden. Schwierig ist nur, dass dann erzählt wird, wie nach Elisa Eilak, d. i. Eli, regierte, der die Israeliten gegen einen Feind anführte, besiegt wurde und die mitgenommene Bundeslade verlor. Dies ist um so auffallender, als am Ende des nun folgenden Verzeichnisses der Richter das Ereigniss richtig angesetzt ist. Dieses Verzeichniss giebt die verschiedenen Dränger Israels und die Zeit der Bedrückung und Ruhe genau an und von Gideon ab auch die Namen der Richter. Hie und da wird eine Bemerkung eingestreut, so, dass Kuschan einer der Nachkommen Lots war, die in der Gegend von Damaskus wohnen, dass Jabin unter dem Namen Nakisch bekannt ist, dass die Midjaniten von Lot stammten und an der Grenze von Higaz wohnten. Die Ammoniten werden als palästinensisches Volk bezeichnet. Nach Simson, der das Epitheton al-gabbar = הגבור erhält, sei Israel zehn Jahre ohne Richter geblieben, worauf Eli herrschte[2]) und die Philister die Bundeslade wegnahmen. Samue habe zwanzig Jahre regiert und dann den Talut, dessen Name „auf syrisch Schaul wär[3])“ gesalbt[4]), nach dessen vierzigjähriger

---

[1]) Denn באסין ist gewiss corrumpirt aus Pinchas und עיזר = Eleasar. — [2]) Im 21. Jahre seiner Herrschaft (S. 91 l. Ueb. 70) soll die Welt 2000 Jahre alt geworden sein, was sehr willkürlich ist, da nach סה״ד schon 2840 verflossen waren. [3]) Unter surjani ist wahrscheinlich Hebräisch mitinbegriffen; ähnlich sagt Hamza, dass Dara, d. i. Darius, auf syrisch Darjawusch heisse (S. 94 l. Ueb. 72). — [4]) Eigenthümlich ist die

Herrschaft David folgte, der Saul's Stellvertreter — chalifa — im Kriege gegen Goljath gewesen war. Nach Salomo, heisst es weiter, hätten seine Söhne und Enkel geherrscht bis zum babylonischen Exil. Von einer Trennung in zwei Reiche und von dem nördlichen weiss Hamza Nichts, sondern zählt bloss die Könige Juda's mit ihrer Regierungszeit bis zu Ende auf. Wahrscheinlich beschränkte sich seine Quelle blos auf die Nachrichten der Chronik, weshalb auch König Azarjah nur Uzzijah genannt wird. Der Abschnitt schliesst mit den Worten: „Nachdem die Kinder Israels nach Jerusalem zurückgekehrt waren, beherrschten sie die Griechen und Römer". —

Bei dem viel gelehrtern Masudi, der, wie gezeigt, die Bibel selbst gelesen hatte, findet sich schon eine grössere Ausführlichkeit, als bei Hamza; doch auch er lässt sich die grössten Entstellungen zu Schulden kommen und in Namen und Jahreszahlen zeigt sich nicht selten die orientalische Ungenauigkeit. Zu Anfang seiner Darstellung bemerken wir, dass die Bibel auch auf die arabische Poësie von Einfluss war. Er führt eine Kasside an, welche, wie er sagt, unter den Leuten sehr verbreitet ist und die Adam verfasst haben soll, um seinen Schmerz über Abel's Verlust auszudrücken; worauf auch eine ebenfalls poëtische Antwort des Iblis oder Satans folgt, der von Adam als

Notiz über Sauls Abkunft und Nachkommen bei Kazwini (II, 266). Er stammt darnach aus Dazdan, einer Stadt zwischen Arbel und Hamadan, und die Beherrscher der Stadt behaupteten noch zu Kazwini's Zeit, von ihm herzukommen.

erster Urheber der Unthat angeklagt wird. Die letzten vier Distichen der Kasside lauten[1]:

Verlockend klang des bösen Feindes Rede,
Der niemals stirbt, so dass wir Ruhe fänden;
O weh! er liess die rohen Hände Kajins
Sich mordend zu dem zarten Abel wenden!
Wie, sollt' ich, da das Grab umschliesst den Theuern,
Nicht unaufhörlich Thränengüsse spenden?
Mein harrt nur Gram, ich seh's, durch's lange Leben,
Und niemals wird mein Schmerz in Ruhe enden!

Auch sonst liebten muhammedanische Dichter biblische Personen in ihre Verse zu bringen. Interessant ist ein bei Kazwini[2]) erhaltenes Epigramm, welches ein maghrebinischer Dichter gegen die verabscheuten Berbern richtete:

Im Traum erschien mir Adam und ich sagte:
„O Vater aller Menschen, man behauptet,
Dass deines Stamms die Berbern sind!" — „Was, rief er,
Wär's richtig, würde Hawwa ich verstossen!"

Masudi[3]) bringt zwei Distichen aus einer Kasside des Ali ibn Gahm, von denen der erste Halbvers „Sie erwarben einen Sohn, den nannten sie Kajin" von unmittelbarer Einsicht in die Bibel zeugt, da sowohl der richtige Name — statt des gewöhnlichen Kabil — als auch die biblische Etymologie desselben gegeben ist. — Von dem bekannten Dichter Auf ibn Sad algorhomi bringt Masudi[4]) ein Fragment, das den Kampf der Israeliten gegen Amalek besingt. — Die Erkenntniss, dass Isak und nicht Ismael der bevorzugte Sohn Abrahams war, gab einem Dichter persischer Abkunft aus dem Jahre 290 H. die Veranlassung zu einem Ge-

[1]) I., 64 f. — [2]) II., 110. — [3]) I. 63. — [4]) I. 99.

dichte, worin ausdrücklich betont wird, dass Isak der zur Opferung Bestimmte gewesen sei. Sechs Distichen daraus sind bei Masudi [1]) enthalten, der berichtet, ein frommer Zeitgenosse habe diese Ketzerei in einer poëtischen Erwiederung Vers für Vers widerlegt. Das Motiv jenes persischen Dichters war die damals beliebte Ansicht, dass die Perser gleich den Römern von Isak abstammen [2]). Diese gemeinschaftliche Abstammung der zwei mächtigen Völker benutzt ein anderer Dichter Garir der Jarbuide zu einer Verherrlichung des Stammvaters Isak in einer Kasside, welche theilweise noch bei dem Geographen Jakut zu lesen ist [3]). Da heisst es unter anderm:

Bei ihnen — den Söhnen Isaks — war das Buch, die Prophetie;
Sie waren Herrscher in Istachr (Persepolis), in Tuster (Susa)! —

Um zu Masudi zurückzukehren, so sei vor allem hervorgehoben, dass er die ersten zehn Patriarchen vollständig hat und bei einigen sogar Monat und Tag des Todes angiebt. Die Lebensalter hat er meist ungenau, so z. B. lebte Lemech statt 777 Jahre 999. Die Sprache der Menschen von Adam bis Noach ist die syrische [4]), was wohl auf den agadischen Ausspruch, dass

---

[1]) II. 146, vgl. I. 87. — [2]) Nach Andern stammten die Perser von Josef, Sohn Jakob's, und Andere leiten sie von Lot und seinen Töchtern, die Zaha und Rawa genannt werden, ab (Masudi II. 139). — [3]) Georg. Wörterbuch ed. Wüstenfeld II. 861. — [4]) II. 106. Nach III. 145 hat auch Abraham syrisch gesprochen und Ismael musste in Mekka das Arabische erlernen. Vgl. Jakut II. 304 über den Namen von Haleb.

Adam aramäisch gesprochen habe [1]), zurückzuführen ist, so wie die von Masudi als bei den Theologen und Geschichtsschreibern allgemein verbreitete Ansicht citirte Behauptung, dass Adam am Freitag den 6. Nissan geschaffen wurde [2]), der Meinung R. Josua's entspricht, welcher die Welt in Nissan erschaffen sein lässt [3]). Wahrscheinlich nach jüdischen Quellen wird erzählt, wie zur Zeit Nimrod's die Menschen sich nach 72 Sprachen theilten [4]), wobei von Peleg eine der biblischen nahe Etymologie gegeben wird. Er wäre es gewesen, der die Erde unter die Nationen vertheilte und deshalb Phalig, d. i. Theiler, genannt wurde [5]). Die übrigen Patriarchen von Noach ab werden richtig aufgezählt, doch mit einigen Ungenauigkeiten in den Zahlen. Sem stirbt an einem Freitag im Monat Elul [6]). Räthselhaft ist eine angeblich von den „Schriftbesitzern" herrührende Notiz, dass ein Sohn von ihm, Namens Lemek, ewig lebe. Denn Gott habe dem Sem offenbart, dass, wem er die Aufsicht über den Sarg Adams anvertraue, der werde bis an's Ende der Zeiten leben. Sem verbarg nun den Sarg Adams und setzte zu seinem Hüter den Lemek ein. Die Geschichte von Abraham, Isak und Jakob wird ziemlich richtig gegeben. Sarah wird, durch Verwechslung mit Rebekka, Tochter Bethuels genannt [7]). Intsressant und gewiss von einem späteren Agadisten herrührend ist folgende Stelle [8]): „Jakob's Angst vor seinem Bruder Esau war sehr gross, obwohl ihm Gott Sicherheit zu-

---

[1]) Synhedrin babli 38 b. — [2]) l. 60. — [3]) Rosch-haschana b. 11 a. — [4]) l. 78. — [5]) l. 79. — [6]) l. 80. — [7]) l. 85. [8]) l. 89.

gesagt hatte. Er besass 5500 Stück Vieh und gab seinem Bruder davon den zehnten Theil aus Furcht vor dessen Angriffe, trotz der Versicherung Gottes, Esau werde ihm Nichts anhaben können. Gott bestrafte ihn für diese Vertrauenslosigkeit in seinen Kindern und offenbarte ihm: „Mein Wort beruhigte dich nicht, darum sollen die Kinder Esau's deine Nachkommen 550 Jahre lang beherrschen". Und wirklich verflossen seit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer bis seiner Eroberung durch Omar ibn al-chattab 550 Jahre". Die Geschichte des Auszuges und Mose's ist nur kurz behandelt. Sonderbar ist die Notiz, die Masudi den „Thorakennern" entlehnt, dass es vor Moses ben Amran einen Moses ibn Mischa ibn Jusuf ibn Jakub gegeben habe[1]). Mischa ist gewiss aus Menasche corrumpirt[2]) und vielleicht reducirt sich die Angabe auf ein Missverständniss der bekannten Ansicht, dass als Ahne des levitischen Götzenpriesters Jonathan nur aus Ehrfucht Menasche statt Moscheh genannt wird (Richter 18, 30)[3]). Eine ganz ähnliche Entstellung haben wir schon oben bei Hamza beobachtet, wo statt Elias mit Pinchas zu identificiren, jener als Sohn von diesem gesetzt ist[4]). Josua's Geschichte wird kurz abgemacht und anachronistisch berichtet, Bileam habe sein Heer verflucht und die Israeliten zu Unsittlichkeiten verleitet[5]). — Die Richterperiode wird nach

---

[1]) I. 91. — [2]) was auch bei dem Könige Menasche der Fall ist. — [3]) S. Baba Bathra 109 b. — [4]) Bemerkenswerth ist, was Ibn-alfakih bei Kazwini (II. 333) berichtet, dass Gott auch zu den Armeniern einen Moses als Propheten gesandt habe, der verschieden von Moses ben Amran sei. Da sie widerspenstig waren, beschwor er Gottes Strafgericht über sie. — [5]) I. 99.

zwei Geschichtswerken behandelt. Die erste Relation kürzt ungemein und lässt über Israel nach einander herrschen: Kuschan al-kufri — d. i. רשעתים — Othniel, Kanaan — d. i. Jabin —, Eli, Samuel und Saul[1]). Viel genauer ist die zweite Relation, die aber mit der ersten das gemein hat, dass sie zwischen Bedränger und Richter keinen Unterschied macht und beide in einem Tone als Herrscher über Israel hinstellt[2]). Nach ihr folgten auf Josua in der Leitung Israels Kaleb, Pinchas durch 30 Jahre, der die Bücher Mose's in ein kupfernes Kästchen wohl verschloss und diess in den Stein des Tempelberges barg. Kuschan bekömmt das Epitheton al-athim[3]) — d. i. der Schuldige — wie frühere al-kafri eine Uebersetzung von רשעתים. Ehud ist aus dem Stamme Ephraim und muss von seinen 80 Jahren seinem Nachfolger Schamgar — hier Schaan — 25 überlassen. Debora soll die Tochter Jabins gewesen sein. Jiphtach wird ganz übergangen, obwohl die „Könige von Ammon" genannt sind. Statt Ibzan findet sich merkwürdigerweise Nachschun, was gewiss nicht anders zu erklären ist, als dass jener in der jüdischen Quelle nach rabbinischer Deutung[4]) als identisch mit Boaz angenommen wurde, von dessen Stammtafel der arabische Compilator bloss den Namen Nachschon behielt, ein Versehen, dass übrigens schon bei Hamza[5]) sich findet, wo jedoch das Wort zu Jachsun[6]) corrumpirt ist[7]). Die Katastrophe unter Eli giebt zu

[1]) I. 100 f. — [2]) In der französischen Uebersetzung ist dies verwischt. — [3]) So ist statt das atim der Edition zu lesen. Diesen Beinamen führt auch der Perserkönig Jezdigerd ibn Sabur (Masudi II. 190). — [4]) Baba Bathra 91 a. — [5]) S. 91 l. Ueb. 70. — [6]) יחסון aus נחשון. — [7]) Eine ähnliche Ver-

einer lächerlichen Vermischung Veranlassung, indem an die Stelle der Philister die Babylonier treten und die Gefangenschaft der Bundeslade mit dem babyl. Exil identificirt wird. Die Geschichte Samuels bis Salomo wird meist auf Grund von Koranstellen berichtet, bei David wird eine Polemik über seine Schuld und Unschuld hinsichtlich Urija erwähnt und auch erzählt, dass er hundert Weiber hatte [1]. In der Königsgeschichte sind die Herrscher der beiden Reiche in eine Reihe gestellt und swar so, dass von Israel blos die von Jerobeam bis Joram, von Juda ausser Rechabeam, Athalja und die nach ihr folgenden Könige genannt sind; doch wird von den letzten vier nur Jojakim genannt. Von Menasse wird erzählt, er habe den Propheten Jesaia umgebracht [2] und die Erzählung der Chronik (II. 33, 10—13) von seiner Gefangenschaft in Aschur, seiner Busse und Wiederkehr, wird dahin entstellt, dass Konstantin, König von Rum ihn mit Heeresmacht nach Rum gefangen fortführte, von wo er erst nach 20 Jahren, als er seine Sünden bereute, heimkehrte. Ebenso wird die Sage, dass die Lade vor dem Exil verborgen wurde [3], in folgendem Berichte entstellt:

wechslung muss hinsichtlich des Nabat angenommen werden, welcher, wie Kazwini (II. 281) erzählt, ein sehr böser Mann zur Zeit Salomons war, den der König endlich, um das Land von seinen Uebelthaten zu befreien, verbannte. Er ging nach Irak und wurde der Stammvater der Nabatäer. Wahrscheinlich wusste irgend ein Genealoge etwas von Jerobeam ben Nebat, der vor Salomo fliehen musste, und benutzte den vollständigen Gleichklang, um den Nabatäern einen Stammvater zu geben.

[1] I. 109. — [2] Der Historiker Elmakin hat die Sage ausführlich (bei Hottinger Thesaurus philologicus S. 470) ganz wie sie in Jebamot 49 b. zu lesen ist. — [3] S. Joma 53 b.

„Nebucadnezar nahm die Thora und was sonst im Tempel zu Jerusalem sich an Büchern der Propheten und Geschichten der Könige vorfand und warf sie in einen Brunnen, ebenso deponirte er die Lade der „Schechina“ an einem bestimmten Ort in der Erde“. — Die Thora soll dann Serubabel, der, wie Masudi weiter erzählt, nach dem Exil König wurde und 46 Jahre regierte, aus dem Brunnen hervorgeholt haben. Er setzte auch die Gebete ein und andere religiöse Satzungen, welche während der Gefangenschaft abhanden gekommen; — hierbei ist er offenbar mit Esra confundirt. Die Rückkehr selbst wird einer jüdischen Gefangenen zugeschrieben, welche ein persischer König geheiratet hatte [1]). In einer andern Schrift will Masudi gelesen haben, dass Nebucadnezar selbst es war, der die Israeliten seinem jüdischen Weibe zu Liebe heimziehen liess [2]). Uebrigens gab die Gestalt Esthers, die hierbei zu Grunde liegt, auch zu andern Erdichtungen Veranlassung. Die Stammmutter der Sassaniden soll eine gefangene Jüdin und Tochter Sanals gewesen sein [3]). Ebenso wird Bahman, der Cyrus sein soll, zur Mutter eine Jüdin gegeben, die als von Saul stammend bezeichnet wird [4]). Wahrscheinlich durch Verwechslung Mordechai's mit Daniel wird dieser der Oheim Bahmans genannt [5]) und dabei behauptet, dass dies der jüngere Daniel sei, während der ältere Daniel zwischen Noach und Abraham gelebt hätte und Alles, was in der Zukunft geschehen wird, prophezeit haben

[1]) I. 108. — [2]) I. 109. — [3]) II. 161. — [4]) II. 127. Hamza sagt S. 87 (I. Ueb. 67), dass die Juden mit Unrecht den König Bahman für ihren Koresch halten. — [5]) II. 128.

soll, Jahre, Monate und Tage genau bestimmend. Die Geschichte des zweiten Tempel ist sonst mit wenig Daten vertreten. Interessant ist nur der Bericht über seine Zerstörung. Die gemeinschaftlich regierenden Kaiser Vespasian und Titus, so heisst es im Kapitel über die Römer [1]), zogen im ersten Jahre ihrer Herrschaft nach Syrien und hatten grosse Kriege mit den Kindern Israels zu führen, von denen sie 300,000 tödteten [2]). Dann zerstörten sie das Heiligthum, bepflügten es mit Rindern [3]), vernichteten jede Spur von ihm und vertilgten es von Grund aus. „Ich fand, so schliesst Masudi, in einem Geschichtswerke, dass Gott die Römer von dem Tage der Tempelzerstörung an damit bestrafte, dass jeden Tag unter ihnen Gefangene gemacht wurden und zwar durch die verschiedenen Völker, die ihr Gebiet umgeben, und es vergeht kein Tag der Welt, ohne dass mehr oder weniger von ihnen als Gefangene fortgeführt würden".

Ueber die biblische Geschichte bei Abulfeda können wir uns kürzer fassen. Denn trägt seine Darstellung auch den Stempel muhammedanischer Geschichtsschreibung an sich, so ist er doch nicht blosser Compilator, sondern er unterwirft seine Quellen einer Vergleichung und Prüfung, wie er selbst in dem oben angeführten Stücke angiebt. Bezüglich der Chronologie fällt er in der Einleitung zum ganzen Werke ein Urtheil über die drei abweichenden Texte des Pentateuchs, den jüdischen, samaritanischen und griechischen. Die erstern zwei hält er für unrichtig, den

[1]) II. 304. — [2]) Hamza (l. Ueb. 54) hat dreitausend Ge tödtete, gewiss muss „hundert" eingeschoben werden. - [3]) S. Micha 3, 12; vergl. Makkot 24 b.

letzten für allein annehmbar. Sein Grund für die Missbilligung des jüdischen Textes ist der eines orthodoxen Muselmannes, der, so wie sein Prophet, alles für gefälscht erklärt, was mit den Angaben des Koran nicht übereinstimmt. Die hebräische Thora so drückt er sich aus[1]), muss deshalb falsch sein, weil sie annimmt, dass Noach noch 58 Jahre gleichzeitig mit Abraham lebte, da doch nach dem Koran nach der Generation Noachs erst die Huds — des Propheten der Aditen[2]), nach dieser die des Propheten Salih[3]) auftrat und erst dann folgte Abraham und sein Geschlecht. Uebrigens, so fährt er fort, ist dies die Thora, welche bis zu unserer Zeit in den Händen der Juden ist und auf die sie sich stützen. Nachdem er angegeben, dass die Juden die Zeit vor der Sintfluth um 686, die nach ihr um 789 Jahre vermindert haben, sagt er[4]): „Was die Juden dazu bewog, ist der Umstand, dass die Thora und andere Bücher der Kinder Israels verkünden, der Messias werde gegen das Ende der Zeit kommen. Nun fand die Ankunft des Messias im sechsten Jahrtausend statt, während er nach der Aenderung erst im Beginn des fünften auftritt, so dass seine Ankunft in die Mitte der Zeiten fiel, nicht in ihr Ende; dabei geht man von der Voraussetzung aus, die Dauer der Zeit betrage im Ganzen 7000 Jahre“. Dieser Passus ist gewiss einer christlichen Schrift entnommen, die das chiliastische Motiv zur Fälschung der Septuaginta den Juden in die Schuhe schob[5]). Was die

[1]) Historia anteisl. S. 4. — [2]) Sure 7, 67. — [3]) Sure 7, 77. — [4]) S. 6. — [5]) Auch an einer andern Stelle (S. 158) sagt Abulfeda, es käme an vielen Stellen der Thora die Erwähnung des Meschicha vor.

Geschichte selbst betrifft, so ist sie auf muhammedanische Weise den Angaben des Koran angepasst und Richtiges geht mit Entstelltem Hand in Hand. Nur die Richterzeit und die der Könige hält sich im Ganzen genau an den biblischen Text Was diese Partie besonders merkwürdig macht, ist die Schreibung der Namen. Abweichend von der Art seiner Vorgänger meidet er nicht bloss die durch Verschreibung entstandenen und schon fest eingebürgerten Entsellungen derselben, indem er sich an das Hebräische selbst hält; sondern er giebt bei jedem Namen auch die Consonanten und Vocale desselben genau in Worten an, wie es etwa exacte geographische Schriftsteller, z. B. Jakut, thun. Am Schlusse sagt er[1]: „Bis hierher erstreckt sich, was wir aus den Büchern der Juden, welche unter dem Namen der Vierundzwanzig bekannt sind und sich bei ihnen von Geschlecht zu Geschlecht vererbt haben, entnahmen. In der Feststellung der Namen strebten wir möglichst genau zu sein, denn dieselben enthalten Buchstaben, welche im arabischen Alphabet nicht vorhanden sind, auch finden dabei Imaleh's (Hinneigung zum e, er meint das Zere) und Dehnungen statt, die man bloss annähernd ausdrücken kann. Indessen unsere Schreibung kömmt, so weit es nur möglich ist, dem Richtigen nahe, was wohl zu beachten ist.“ — Und wirklich, der Transscription Abulfeda's ist grosse Genauigkeit nicht abzusprechen, wobei sie gleichzeitig ein Zeugniss für die damals in seinem Vaterlande übliche Aussprache des Hebräischen ist. Das lange Kamez wird nicht immer als gedehntes *a* geschrieben,

---

[1]) S. 50.

sondern er giebt es zuweilen mit Dhomma wie Ochoz, am Ende mit langem *u*, wie Jochonju. Das weiche ב wird meist mit *b*, aber auch mit *f*, wie in Afija אביה, wieder gegeben, welch letzterer Buchstabe auch das im Arabischen mangelnde *p* vertreten muss. Das Schwa mobile wird nicht durch Fatha ausgedrückt [1]). Beispiele von eigentümlicher Exegese sind selten, der Curiosität wegen sei Folgendes erwähnt. Von Kuschan Rischatajim heisst es [2]): „Gott unterjochte sie dem Kuschan, König der Insel, die nach Einigen die Insel Kypros ist". Dies erklärt sich aus dem Missverständnisse irgend eines arabischen Autoren, welcher das al-gazirah, wie Mesopotamien wegen seiner Lage im Arabischen genannt wird, als Appellativum fasste und die vermeintliche Insel für Cyprus, als Palästina am nächsten, hielt. Schliesslich sei noch bemerkt, dass Abulfeda die Jahreszahlen consequent nach dem Tode Mose's berechnet.

[1]) S. Fleischer's Anmerkung in Zeitschrift der D. M. G. XV. 12. — [2]) S. 36.

Dr. **Wilhelm Bacher.**

Zur Kenntniss jüdischer Trauerbräuche.

Von Rabb. Dr. **N. Brüll.**

I.

Eine Trauerspeise.

Obwohl der Agada (d. h. der freien Schriftdeutung) nur ein sehr mässiger Einfluss auf die Normirung des häuslichen, wie des öffentlichen Cultus zustand, so hat doch nicht nur die talmudische und midraschische, sondern später auch die soharistische Agada so manchen religiösen Bräuchen und Handlungen eine Stütze und Handhabe geboten oder gar den Ursprung gegeben, die in Folge dessen Volkssitten wurden und so zu bleibender Geltung gelangten. Erklärlich wird dies dadurch, dass sowohl die Schriftdeutung als auch der religiöse Cultus auf einem und demselben Boden erwuchsen, und demselben Volksgeiste entsprangen und stets mit den allgemeinen herrschenden, überlieferten, oder angenommenen Vorstellungen zusammenhingen, so dass das Eine das Andere hervorrief, beeinflusste und forterhielt. Der Entwickelungsgang des jüdischen Lebens wird sich immer am besten verfolgen und beobachten lassen, wenn man den Ursprüngen der rituellen Gewohnheiten

und Vorstellungen, die sich oft im Dunkeln verlieren nachgeht, ihren Zusammenhang untersucht und ihre Wandelungen klar macht. Von diesem Gesichtspunkte aus möge die folgende Untersuchung über den Gebrauch der Linsen als Trauerspeise gewürdigt werden.

Sowohl am ersten Trauertage um einen Verstorbenen, als auch am Vorabende des 9. Ab, des allgemeinen Trauertages wegen der Zerstörung Jerusalem's, soll man nach dem sanctionirten Herkommen Eier oder Linsen zum Labmahl nehmen (vgl. Tur Jore Dea No. 878; T. Or. Chaj. No. 552). Dieser Gebrauch wird in den meisten alten Ritusordnungen als bestehend anerkannt (vgl. z. B. Tanja ed. Cremona No. 68, p. 95, b; Maharil ed. Cremona p. 42, b). Am Vorabende des 9. Ab enthielt man sich in Nord-Afrika jeder gekochten Speise, also auch des Genusses von Linsen (vgl. Maimuni Taaniot 5,9 ובמערבנו לא אכלנו בשבת היה בשבת ערב ט״ב תבשיל אפילו של עדשים אא״כ). R. Josef Karo und R. Salomo Alkabez, der bekannte Verfasser des Lecha Dodi[1]), trafen sammt ihren Genossen unter sich eine Uebereinkunft, sich an diesen Brauch zu halten (vgl. Sal. Alkabez' Bericht in Keset Jehonatan p. 186 ff.). Im Talmud selbst findet sich keine

---

[1]) Ueber die Art und Weise, wie dieses Gedicht sich so rasch Eingang in den Ritus verschaffte, ist wenig bekannt Nach einem Berichte Simson Morpurgo's vom Jahre 1723 (resp Schemesch Zedakah No. 11) fand R. Mose Zacut, Rabbiner in Mantua, als er es daselbst einführen wollte, lebhaften Widerstand. אשר בזמן שהנהיג מהרמ״ז זצוק״ל ק״ק מנטובה היה עליהם לראש ולקצין לומר פיוט לכה דודי בליל שבת לא הניחו בני חב״כ שלו לאמרו ועד היום כמדומה שאין אומרים אותה.

directe Vorschrift darüber, dass Linsen zum Trauermahle zu nehmen seien, denn die Stelle, die Isak ibn Giat (Halachot ed. Bamberger II. 51. a, vgl. Tur Jore Dea No. 378) aus Abel rabbati citirt, מקום שנהגו לנחם אבלים בבצים וכו׳, findet sich in der auf uns gekommenen Recension des Tractates nicht. Man beruft sich hinsichtlich dessen vielmehr auf eine Agada. In Bab. Bat. 16, 6 wird nämlich angenommen, dass Jakob das Linsengericht, dafür er die Erstgeburt erkaufte, zum Labmahle nach dem damals erfolgten Tode Abraham's kochte. Dasselbe findet sich dem Inhalte nach auch in Ber. rab. c. 63 und in Sohar ed. Cremona p. 82, b. (הא אוקמוה בגין אבלות דאברהם הוה אביל) und wird auch von Pseudo-Jonatan und Raschi angeführt; in Ber. rab ist zu dem noch die Stelle מה עדשה יש בה אבל ויש בה שמחה beachtenswerth. In Pesikta rabbati c. 13 (auch angeführt in Jalkut Reubeni s. v. אבל) wird dies am Ausführlichsten dargestellt: יעקב היה יושב ומבשל עדשים בא עשיו ואמר לו מה ראית להיות יושב ומבשל עדשים אמר לו מפני שמת זקני ואני (al. ואבי) יושב ומתאבל ומצטער. Die Sitte, Linsen als Labmahl während der Trauer zu nehmen, muss also allgemein gewesen sein. Wenn jedoch die angeführten Stellen bloss von der Trauer um Dahingeschiedene handeln, so bezeugen zwei Quellen, nämlich Pirke di R. Elieser c. 35 und Hieronymus ep. 39, dasselbe von der am Vorabend des 9. Ab: An ersterer Stelle heisst es: ר׳ אליעזר אומר העדשים מאכל צרה הם ואבל (l. צרה ואבל הם) תדע לך כשנהרג הבל היו אבותיו אוכלין על אבלו מאכל עדשים באבל ובצרה וכשנשרף הרן באור כשדים היו הוריו אוכלין על אבלו מאכל עדשים באבל ובצרה ויעקב היה אוכל מאכל עדשים באבל ובצרה על שהיתה מלכות ושררה ובכורה של עשיו ובאותו היום מת אברהם אבינו זקנו וישראל אוכלין מאכל עדשים ואבל

(באבל l.) ובצרה על אבל ב"ה (בית המקדש) ועל גלות ישראל.

„R. Elieser sagte: Linsen sind eine Speise in Trauer und Harm. Man beachte es: als Abel erschlagen war, assen seine Eltern in der Trauer eine Linsenspeise in Trauer und Harm; als Haran in Ur-Kassdim verbrannt war, assen seine Eltern in der Trauer eine Linsenspeise in Trauer und Harm; Jakob aber ass Linsen in Trauer und Harm, weil die Herrschaft, Obmacht und Erstgeburt Esau gehörte und an diesem Tage sein Grossvater, unser Erzvater Abraham, starb. Israel isst Linsen in Trauer und Harm wegen der Verödung des Heiligthums und des eigenen Exiles“. Es war, wie Hieron. berichtet, Sitte, am Vorabend des 9. Ab. Linsen zu essen: „Flent usque hodie Judaei nudatis pedibus, in cinere volutati, sacco incubant. Ac ne quid desit superstitioni ex ritu vanissimo Pharisaeorum, primum cibum lentis accipiunt, videlicet ostendentes, qua edulis primogenita perdiderunt. Sed merito, quia in resurrectionem Domini non credentes, Antichristi praeparantur adventui“. Dieser gehässige Bericht enthält doch eine treue Darstellung der Trauerhandlungen am Vorabend des 9. Ab. und lässt die oben angeführte agadische Auffassung durchblicken. Die rabbin. Symbolik der Linse in bab. bat. und Ber. rab. l. c. wurde später weiter ausgeführt; durch Aron Berachja di Modena (Maabar Jabok p. 105, b) erhielt sie eine kabbalistische, durch Leopold Stein (isr. Volkslehrer Jahrg. 7, S. 112) eine ironische Färbung.

II.

Die Sänfte als Trauersitz des Königs.

In der Mischna (Nedarim 7,5) gestattet R. Meïr für den Fall, dass man sich durch ein Gelübde dem Gebrauch des Bettlagers versagt hätte, doch auf einem דרגש zu ruhen. Das. Synh. 2,4 wird in der Ordnung des Trauercermoniels für den König vorgeschrieben, dass, wenn der König das Labmal nimmt, er auf einem דרגש, das Volk aber auf der Erde sitze und eine Baraita (Moëd katon 27,a) lehrt, dass man in den Trauertagen ein דרגש nicht wie andere Betten zu stürzen brauche, worauf R. Gamaliel bemerkt דרגש מתיר את קרביטיו והוא נופל מאליו. Diese Baraita lautet in jer. Moëd kat. 3,1 (vgl. j. Berachoth 3,1) תני דרגש נזקפת ואינה נכפית רש בג אומר שומט קלמנטרין (al. קלבנטרין) שלה והיא. Schon den Amoräern war die Bedeutung des Wortes דרגש unbekannt und zu allen Stellen, wo es in der Mischna vorkommt, wird in der Gemara über dessen Bedeutung gehandelt (vgl. Ned. 56,b; Synh. 20,a; Moëd kat. 27,a).

Ulla nimmt an, דרגש bedeute ערסא דגדא „Glicksbett“, worunter die Commentatoren ein Bett verstehen, das für die Hausgenien aufgestellt wurde — ein alter Commentator (in Schitta Mekubezet zu Nedarim ed. Zomber p. 61,a) sucht dies durch den ähnlichen Gebrauch des „Eliasthrones“ [1]) zu rechtfertigen —, während

[1]) Vgl. über selben A. Löwysohn's Mekore Minhagim S. 93. ff.

Neuere [1]) mit Recht darin die bei den Lectisternien verwendeten Götterbetten verstehen, wobei man nicht an einen ausschliesslichen Gebrauch des דרגש zu diesem Zwecke zu denken braucht. Rabin glaubt, dass דרגש soviel als ערסא דצלא Lederbett bedeute. R. Jirmija (jer. l. c.) erklärt, das דרגש unterscheide sich von den anderen Betten dadurch, dass kein Netzwerk darüber ausgebreitet ist, א״ר ירמיה כל שמסרגין על גופה זו היא מטה וכל שאין מסרגין על גופה זו היא דרגש. Die letztere Ansicht wird im jerus. Talmud festgehalten und eine widersprechende Stelle dahin erklärt, dass, daselbst von cäsaräischen Betten (ערסתא קיסריתא) die Rede sei; dagegen statuirt der b. Talmud die Unterscheidung, dass bei einem gewöhnlichen Bette, die Seile, die es zusammen halten, durch Spalten, beim דרגש hingegen, durch Löcher gezogen werden: מטה אעולי ואפוקי בבזיוני דרגש אעולי ואפוקי באבקתא.

Sämmtliche Erklärungen gewähren schätzbare Aufschlüsse über die Einrichtungen der Betten im Alterthume, sind aber, insoweit es sich um die Fixirung der Bedeutung von דרגש handelt, unzuverlässig, nachdem sie weder auf Ueberlieferung, noch auf Wortforschung beruhen. Aus R. Simon b. Gamaliels Bemerkung erfahren wir, dass קריבטין einen Bestandtheil der דרגש genannten Betten bildeten. קרביטין selbst ist meines Wissens noch nicht erklärt worden; im j. Talmud wird dafür קלבנטרין oder קלבנטרין gebraucht. R. Natan (Aruch s. v. קליבנטרין) acceptirte die letztere L.A. und hält das Wort für das griechische κλίντηρ (Lehnstuhl). Da jedoch קלבנטרין offenbar eine Nebenform

[1]) Perles' „Leichenfeierlichkeiten im nachbibl. Judenthume". (Frankels Monatsschrift Jahrgang X. — 1861. — S. 380).

von קרבט ist und Letzteres an drei Stellen der Mischna sich findet, sc kann man nur in dem Letzteren die ursprüngliche Form erkennen.

קרבט ist wahrscheinlich eines Ursprunges mit קרפיטא, das Moëd kat. 10,b; Kidduschin 70,a vorkommt und an ersterer Stelle eine Krippe, an letzterer ein Sopha bezeichnet. Dieses selbst ist jedoch unzweifelhaft das neutestamentliche *κράββατος*, das Marc. 2,4,9,11,12 vorkommt und unzweifelhaft eine Sänfte oder ein Tragbett bezeichnet (Matthäus 9,2 hat dafür *κλίνη*). Die Vulgata hat dafür hier wie Johannes 5,8 und acta apostol. 5,15,9,33. g r a b a t u m, das auch bei Martial. sat. l. VI, vorkommt, wo es heisst: Sed si nec est mundi nec spondus g r a b a t i. In act. apost. 5 wird erzählt, dass bei der Ankunft des Petrus in Jerusalem sich von allen Seiten das Volk hinzudrängte, so dass sich selbst die Kranken auf Betten und Sänften heraustragen liessen und werden dabei die Bezeichnungen *κλινάριον* als *κράββατα* gebraucht: *ὥςτε καὶ ἐς τὰς πλατείας τοὺς ἀσθενεῖς καὶ τιθέναι ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραββάτων.*

קרביטא, grabatum und *κράββατα* bezeichnen also ein und dasselbe, eine S ä n f t e, und da nach R. Simon ben Gamaliel קרביטין Bettbänder bedeuten müssen, so kann man diesen Wörtern die ursprüngliche Bedeutung B ä n d e r b e t t geben. Diese Bedeutung hat wohl auch *κραββατοστρώσια* (Georgius monachus ed. Niebuhr O. p. 430). Im Griechischen scheint es auch eine Form *ὁ κράβατος* gegeben zu haben; denn von dem Worte *ἑρμὶς* sagt das Etymologicon magnum (ed. Gaisford s. v.), dass es den Fuss eines *κράβατος* bedeute. *ἑρμὶς σημαίνει τοῦ κραβάτου τὸν πόδα.*

Somit liesse sich auch die Bedeutung von דרגש, dessen Bestandtheile קרבינן bildeten, klar ermitteln; das Wort דרגש wird auch in den Targumim oft verwendet (Pseudo-Jonatan Gen. 47, 31; 48, 2; 49, 33; Ps. 6, 7; Ezech. 23,41; Est. 1,6; 7,8 und sonst). In Midrasch Esther zu E. 1,2 werden die Worte 1. Kön. 10,19 וראש עגול לכסא מאחריו dahin erklärt, dass eine Decke darüber war כהדא קדירתא דדרגיש und endlich giebt die harklensische Uebersetzung des in acta apost. 5,15 für *κράββατα* ein syrisches Wort דרגשתא, das sonst in dieser Sprache eine Krippe bedeutet.

Für כהדא קדירתא דדרגיש hat die Pesikta (ed. Buber Nro. 1, S. 7, b.) כהדא קתדרא דמשה, welche L.A. der Editor als die richtige annimmt (s. das. Note 136). Ich habe in drei Editionen des Midrasch-Rabba, darunter in der mit der editio princeps des Commentars Matnot Kehuna die L.A. קדירתא gefunden (die letztere hat דדרגישה für das דרגישה der jüngeren Ausgaben); diese L.A. setzt auch R. Ber-Kohen's Interpretation כמין קדירה voraus und Herr J. H. Weiss, der in Ha-Maggid Jahrg. 13, S. 103, Col. 2. Buber's Ansicht bekämpft und in דרגישה ein altes Glossem zu קתדרא erblicken will, hätte jedenfalls die Ausgaben des Midrasch namhaft machen sollen, in denen er die L.A. קתדרא angetroffen haben will. קדירתא kann wohl die R u n d u n g oder Ueberwölbung des דרגש bezeichnen, wenn wir es nicht vorziehen, mit R. Samuel Jafeh in Jefeh Anaf z. St. קדירתא דרגישה in קסרייתא דרגישה zu emendiren. Jedenfalls ist die L.A. der Midrasch sachgemässer.

Man sieht also, dass die Bedeutungen von דרגש und אקרפיט zusammenfallen; sie dürften daher nur

verschiedene Namen eines Gegenstandes sein und man kann mit Grund behaupten, dass das Bett, auf dem nach der Mischna der leidtragende König sass, ein Bänderbett war.

Nachträge.

I. Zu Seite 7. Eigenthümlich ist die Erzählung von der Verhinderung David's in seinem Streben den Tempel zu bauen, wie sie Obaj von Muhammed selbst gehört haben will. Bei ibn Batutz, Vogyages I, 269.

Zu Seite 8. Ausdrückliche Citate mit genauer Stellenangabe sind folgende: Jakut bringt unter Art. Seir, die bekanntlich von Muhammedanern oft ausgebeutete Stelle Deuteronomium 34,2 und bemerkte, sie fände sich „im 10. Abschnitte des fünften Buches der Thora“ (Geogr. Wörterbuch III. Band S. 11). Dann erwähnte Sprenger, (Leben und Lehre Muhammed's III, S. CXXXI Anm.), dass in einer Note zu Suheili Numeri 20,25 wie folgt angeführt werde: „Im 4. tifr, in der 7. farasa“.

Bei Jakut (III, 719) findet sich mit mancherlei Modificationen die Geschichte Lot's und seiner Töchter, wobei als Quelle „ein Jude“ angegeben wird, der es „in einer der Bücher Gottes“ gelesen habe.

Auf Bekanntschaft mit תְּ 128,2 scheint die Tratition bei Bochâri (ed. Krehl II, 15) hinzuweisen, welche lautet: „Nie, so sagte der Prophet, hat Jemand etwas Besseres gegessen, als was er durch seine Hände Arbeit sich erworben; der Gottesprophet David ass auch von seiner Hände Arbeit“. (Dasselbe findet sich auch II, 361, wo auch berichtet wird, dass David, während man ihm sein Reitthier schirrte, den Koran las!).

Das salomonische Urtheil wird in einer Tradition des Abn Heraira erzählt (ib. S. 364), statt Salomon jedoch David genannt.

Zu Jesaias 42,1—7 treffen wir ebenfalls bei Bochâri II, 22 eine im Ganzen genaue Paraphrase, wobei die Stelle als eine der Erwähnungen Muhammed's in der „Thora“ aufgefasst wird.

Eine bemerkenswerthe Analogie zu der Satire in Jesaias 44,15 ff, bietet folgende von Sprenger (d. I,426) gebrachte Erzählung: Ein Zeitgenosse Muhammed's wünschte, wie er selbst erzählt, die Götter seines Volkes zu verlassen, weil er sie für nichtig hielt. Er begegnete einem Mann aus Taima, von denen die an die Schrift glauben, und erklärte ihm, dass er nicht die Steine anbeten wolle. Ein Mann geht aus, so sagte er ihm und findet vier Steine. Drei benutzt er, um seinen Topf darauf zu stellen, wenn er Feuer anzündet und den vierten betet er an. Vielleicht findet er später einen, der ihm noch besser gefällt, er wirft den früheren weg und nimmt diesen als Gegenstand seiner Anbetung. — Es ist wahrscheinlich, dass diese Verspottung des Steindienstes eher dem Juden aus Taima in den Mund zu legen ist, dem dabei Jesaias vorschwebte.

Zu Seite 12. Einen Kanon des A. T. führt auch der berühmte ibn Chaldûn als Bestandtheil der christlichen Bibel an (Prolégomènes ed. Quatremèr I. S. 419). Darunter figuriren auch die Apokryphen; Sirach heisst „das Buch Joschuáh ben Sarich, des Veziers von Salomon".

Hiebei sei bemerkt, dass Ibn Chaldûn auch einige Blicke in die Bibel gethan zu haben scheint. Die Zahl der Israeliten beim Auszuge kritisirt er sehr scharf, (I, 11 ff.) und will dabei als allein feststehende Thatsache gelten lassen, dass Salomon's Heere aus 12,000 Fusssoldaten und 1,400 Reitern bestanden, gewiss nach einem Missverständnisse von I. Regum 10,26. — Den Fluch Noah's über Cham citirte er aus der Thora (S. 151). — Hervorzuheben ist auch seine histor. Darstellung der Priester- und anderer höchster Würden in Israel. (S. 416 ff.)

Zu Seite 19. Von dem bekannten Dichter Omajja ibn Abu-assalt bringt Jakut (III,59) eine poëtische Bearbeitung der Bosheit und der schrecklichen Bestrafung Sodoms in 7 Distichen.

Zu Seite 22, Anm. 4. Die Anschauung eines andern Moses findet sich auch in der Tradition bei Bochâri I, 43.

Dr. W. Bacher.

II. Zum Citat aus פרקי דר"א (oben S. 33) verdient bemerkt zu werden, dass der Schlusssatz, der also lautet: ואין בני עשו נופלין עד שיבא בדוד מיעקב ויתן להם מאכל עדשים, mit der oben Seite 32 erwähnten Stelle aus Ber. rab. in Zusammenhang gebracht werden kann. In der jüdischen Volkssitte kommen Erbsen (die öfter mit עדשים identificirt wurden) zugleich als Festspeise — besonders am Sabbat — vor, was auch aus Raschi's Comment. zum citirten Midrasch zu ersehen ist. Dass auch (hart gekochte) Eier bei freudigen Gelegenheiten gegessen wurden, erhellt aus dem Buche „Rokeach“ Nr. 296 Anf. und „Maharil“ in הלכות סכת. An den zwei ersten Pesach-Abenden wird das Ei von einigen rabbinischen Autoritäten (Orchoth Chajim, Kolbo, Maharil) als Symbol der künftigen Erlösung betrachtet.

III. Steinschneider's Ansicht (hebr. Jeschurun VII. S. 86), dass R. Jakob b. Elia, Verf. des Sendschreibens an einen Apostaten Paul, nicht in Venedig geboren, sondern dorthin geflüchtet war, wird dadurch zur Gewissheit, dass in einer H.S. des genannten Sendschreibens, welche im Besitze der H. Coronel ist, am Schlusse es ausdrücklich heisst: יעקב בר אליהו מעיר (soll heissen: באראץ) ספרד הנקרא בלבון לעת ספנייה. Dadurch gewinnt aber zugleich die Vermuthung Halberstam's, dass der Adressat Paul derselbe sei, mit dem Nachmanides disputirt habe (l. c. S. 87), an Wahrscheinlichkeit. — Der Abschreiber der H.S. Coronels nennt sich dort: ר' יהודה בכ'ר יצחק ממשפחת הלבנים. Die wenigen Varianten, die H. Coronel mitgetheilt, bieten nichts Wesentliches.

Bamberg, Monat Marcheschwan 5632. (Oct. 1871).

Rabb. **Dr. Kobak.**

Ueber die Entstehung des Canon's

von Dr. H. H. *).

Bei der Untersuchung über den Ursprung des alttestamentarischen Bücherverbands dürfen wir nicht von der Feststellung des Begriffes „Canon“, mit welchem Worte gewöhnlich derselbe bezeichnet wird, ausgehen und von ihm uns leiten lassen; denn erst in sehr später Zeit wurde die Sammlung göttlicher und inspirirter Werke ausschliesslich so genannt; Ursprünglich bedeutet das Wort: „Buch“, „Register“. *Κανόνιον*, libellus (Suidas); es hiess dann alles, was zum Kirchengebrauche diente; so wird es von einem Verzeichniss „Lieder“ gebraucht, die an gewissen Tagen gesungen wurden, Suicer. thes. eccles. II. 40. *Κανων λεγεται ὅτι ὡϱιςμενον . . . . ἐχει το εμετϱον ἐννεα ὁδαι συντελουμενον*, und ferner von einer Sammlung der zum öffentlichen Unterrichte bestimmten Bücher, cf. Socrates hist. eccles. lib. 1 cap. 17, Aus dieser häufigen Anwendung wurde endlich das Wort „Canon“ auf die Sammlung der alttestamentarischen Bücher ausschliesslich übertragen. Es lässt sich also aus einer genau entwickelten Erklärung dieser Bezeichnung keine Einsicht in das Verhältniss der Entstehung ihrer Verbindung gewinnen. Wir müssen uns sonach vielmehr nach äusseren Berichten umsehen, wollen wir etwas historisches darüber erfahren.

---

*) Obgleich dieser Aufsatz bereits im Jahr 1840 angefertigt worden ist, so halten wir es doch für geeignet, denselben unverändert zu geben, da er neue Ansichten entwickelt, die für den jetzigen Standpunct der Frage noch immer von Wichtigkeit sein dürften. Dass diese Abhandlung für eine neue Bearbeitung des Gegenstandes von Einfluss sein wird, unterliegt keinem Zweifel.

D. Red.

Allein auch die Geschichte erhellt uns leider das Dunkel nicht. Josephus und Philo, die beiden Quellen für die äussere Geschichte des uralten Bücherverbandes, berichten uns keine Sylbe über den hochwichtigen Act der für den ganzen späteren Verlauf der Geschichte so bedeutungsvollen Gründung einer solchen Bibliothek. Der Erstere, der in seiner berühmten Streitschrift gegen den Judenfeind Apion, an der so häufig citirten Stelle, den kurzen Umriss einer Geschichte und das äussere Verhältniss der heiligen Bücher angibt, und sonach dabei ist, von der Anlegung einer Nationalbibliothek zu berichten, gedenkt eines Actes, wie hier erwartet wird, mit keinem Worte, der doch die ganze Erzählung vollenden würde, ja nicht einmal durch eine Andeutung. Daher dürfen wir mit fast zuversichtlicher Gewissheit aus dieser Stelle in ihrem Zusammenhange wohl schliessen, dass Jesephus von einer solchen Gründung durchaus selbst nichts gewusst hat; er hätte es sonst hier nothwendig erzählt haben müssen. Auch der Talmud, in seinen umfangreichen Bänden erwähnt eines nothwendig feierlichen Gründungsactes einer solchen Sammlung mit keinem Worte, kommt auch durch Anspielung nirgends darauf zurück. Die wenigen Stellen in den Apokryphen, die auf eine solche Sammlung durch Esdras und Nehemias hinzudeuten scheinen, beziehen sich, wie wir im Verlaufe unserer Abhandlung darthun werden, durchaus nicht auf unsere Bücher. Wir können also nach allem diesen annehmen, dass wenn es Niemand ausdrücklich erwähnt, auch niemals eine Sammlung von verschiedenen Büchern, oder die feierliche Anlegung solch einer Nationalbibliothek stattgefunden habe.

Finden wir nun aber auch nicht einen wirklichen Ausspruch einer Synode über eine solche Zusammenstellung erwähnt und bestätigt, so müssen wir, da wir nichts desto weniger im Bunde eine Sammlung von Büchern vorfinden, dieselbe obwaltenden Verhältnissen zuschreiben. Wir müssen sie, durch verschiedene Umstände als von sich selbst entstanden annehmen; nicht als habe der Beschluss einer Behörde eine solche Bibliothek geschaffen, sondern die Stellung dieser Bücher und ihr Schicksal habe sie von selbst zusammengeführt zu einem Bunde. Und solches glückliche Schicksal, glaubten viele Gelehrte, nach der Vermuthung Eichhorn's, lediglich in einem Zufalle zu finden. Ein solcher war es, der gerade diese und keine anderen Bücher dem allgemeinen Untergange entriss und erhielt; ihr hohes Alter hatte ihnen Achtung in den Augen des Volkes verschafft. Als Gefährte desselben Schicksals, als Kinder einer untergangenen alten und derselben Zeit, haben sie sich vereinigt und zusammengefunden. Das Volk freuete sich der Vereinigung solcher Ueberreste, achtete sie heilig und bewahrte sie gläubig aus Pietät in tiefer Verehrung einer späteren Nachwelt. So weit Eichhorn's Ansicht.

Betrachten wir jedoch das Verhältniss genauer, so stellt sich das Unhaltbare dieser Hypothese von selbst heraus. War es ein Zufall, der diese Bücher rettete, warum erstreckt sich die erzählte Geschichte, die sie enthalten, gerade nur bis auf den Bau des zweiten Tempels, und nicht in Einem Buche etwas darüber hinaus. Josephus dehnt die Zeit der Ereignisse bis auf Artaxerxes aus, vermuthlich weil er die Begebenheiten des Buches Esther um diese Periode

geschehen lässt, was darüber hinaus liegt sagt er: *γεγραπται μὲν ἑκαστα μεχρι του καθ' ἡμας χρονου, πιστεως δ'ουχ ὁμοιας ἠξιωται της προ ἀυτων, δια το μη γενεσθαι την των προφητων ἀκριβη διαδοχην*, „es wurde Alles verzeichnet, doch nicht gleich hochgeachtet“. Sammelte man nun alle Bruchstücke der hebräischen Literatur, so sehen wir keinen Grund, dass man mit Artaxerxes aufhörte, und das darüber Hinausliegende nicht gleicher Ehre würdigte. Und ehrte man nur in jenen Büchern ihr hohes Alter, so sehen wir nicht ein, da doch nach Josephus Zeugniss alles beschrieben wurde, und was sich auch nach anderen glaubwürdigen Notizen deutlich und evident erweisen lässt, warum man gerade bis auf diesen Zeitabschnitt hin alles des Alters wegen ehrte, die wenig jüngeren Producte aber verschmähte. Dieses Verhältniss allein schon setzt eine Absicht voraus, und streitet offenbar gegen jede Annahme eines Zufalls, durch den etwa die Bücher der Vergessenheit entgingen. Dass unsere Bücher die Geschichte bis auf Einen Punct hinführen, mit all ihrem Inhalte bis zu einer bestimmten Periode nur reichen, stehet von selbst schon der Ansicht entgegen, die durch einen Zufall die Bücher errettet glaubt, und wenn sie durch Jahrhunderte der Zerstörung entgingen, erst dann für würdig der Aufbewahrung erklären lässt.

Doch ausser diesem inneren Erweis bekämpfen diese Hypothese auch äussere Beweismittel. Hätte man alle Bruchstücke einer untergegangenen Literatur in später Zeit gesammelt, so würde man doch wohl nicht, die wenigen Erhaltenen wiederum einer Vergessenheit preisgeben haben wollen. Und gerade dieses

geschah bei den Monumenten des alten Bundes. Im palästinischen Canon verwarf man Producte, die der alexandrinische aufgenommen und übersetzt hatte. Ueber die Canonicität des Buches Esther wurde mannigfach gestritten. Athanasius in seiner Synopsis, wenn ich nicht irre, erwähnt einer Meinung, die Esther nicht zum Canon gehörig erklärt. Selbst im Talmud heisst es an einer Stelle, dass Esther nicht hätte verzeichnet werden sollen und dass es die Heiligkeit nicht wie die anderen Bücher habe. Auch Melito, der Bischof von Sardes, in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung, zählt nicht das Buch Esther unter den übrigen Büchern auf; zwar zählt er auch nicht Nehemias, allein dieses scheint er mit Esdras verbunden zu haben, da Nehemias häufig, (so z. B. beim Origines) Esdras II genannt wird, er aber die 4 Theile des Könige [Sam. I u. II und Reg. I. II] auch nur für eines rechnet, Esther aber, das sonst keinem anderen Buche einverleibt wird, scheint er absichtlich übergangen zu haben, weil er es nicht für canonisch hielt. Auch über Ezechiel und den Eccles. wurde nach dem Zeugniss des Talmud lange berathen, ob man sie den Apocryphen (גנוזים) beigeben solle, bis man sich endlich für die Canonicität entschied.

Sehen wir nun hier deutlich, dass man selbst die erhaltenen Bücher Anstand nahm, insgesammt aufzubewahren, so erfahren wir aus verschiedenen Indicien zugleich mit eben so entschiedener Gewissheit, dass nicht alle vorhandenen Bücher zum Canon geschlagen wurden, um sie dadurch ebenfalls vom Untergange zu retten. Denn wollte man etwa von allen, in den heiligen Büchern citirten nun verlorenen Büchern behaupten, sie seien zur Zeit, da die vorhandenen Bücher

durch ihr Alter hochgeehrt, sich zusammenzureihen anfingen, bereits verloren gewesen, so würde man doch dieses keineswegs von dem Buche der Sprüche, das der Ecclesiasticus Sirach noch in hebräischer Sprache gesehen hat, (Prolog. Eccles.) behaupten können. Denn zu dieser Zeit standen ja die alten Denkmäler in zu hohem Ansehen, als dass sie vergessen werden könnten, warum wurde ihnen nicht auch dieses Denkmal der hebräischen untergegangenen Literatur beigesellt? Damals waren ja selbst nach Eichhorn's Meinung die Bücher des Canons für ewige Zeiten der Vergessenheit schon entrissen, hätte man nun alle Trümmer der hebr. Literatur gleich hochgeachtet ob ihres Alters, und gesammelt, man würde auch dieses Buch der Sentenzen hinzugefügt haben, und wir hätten nicht dessen Verlust zu bedauern. Hieronymus will sogar ein Buch der Maccabäer in hebräischer Sprache gesehen haben, dessen Anfangsworte Orgines mit ***Sarbe arbanne*** angibt, und der arabische Verfasser des unter dem Namen Maccab. libr. II Arabic. bekannten Buches, behauptet am Ende des 15. oder 16. Capitels, bis hierher alles aus dem Hebräischen übersetzt zu haben. Sammelte man alle Trümmer, so sehen wir keinen Grund, warum man nicht auch diese erhielt. Wir könnten noch einige andere Bücher nennen, doch es genügt bereits für unseren Zweck mit Diesen.

Wir sehen also aus allem diesen klar und deutlich, dass man nicht des Alters wegen, das die Bücher vor sich hatten, dieselben als die letzten Spuren einer verschwundenen Literatur zusammengereihet, sondern ein Etwas diese Bücher von allen übrigen ausgezeichnet, das sie dem verderblichen Schicksal der Uebrigen

entrückte. Man könnte zwar die Heiligkeit, welche unsere Bücher characterisirt, als dieses Etwas bezeichnen und gegen diese Ansicht dürften nicht einmal diejenigen sein, die in dem hohen Liede nur ein Schäfergedicht sehen wollen, da dasselbe doch jedenfalls in den Augen der Sammler, auf die es doch allein hier nur ankömmt, als eine heilige Parabel erschien, wie der spätere Spruch, dass das hohe Lied allerheilig sei, es hinlänglich beweist; allein wäre die Heiligkeit oder der geweihte Inhalt dieser Bücher allein es nur, das dieselben vereinigte, so hätten auch alle diese Bücher, die wir in den Büchern des alten Testaments citirt finden, uns erhalten sein müssen. Denn auch diese verlornen Bücher werden durchweg als heilig bezeichnet. Wir finden unter ihnen Weissagungen (wie die des Iddo, Samaja etc. II. Chr. 12, 15. I. Chr. 29, 29), Klagelieder (II. Chr. 35, 25. etc. etc.), Geschichtsbücher (wie die häufig citirten Annalen). Der fromme Geist des Volkes, der die Unsrigen der Heiligkeit wegen bewahrte, hätte auch sicher diese erhalten müssen. Es scheint also, ausser dem heiligen, gottergebenen, Gott überall erblickenden Sinne, der in den Büchern des A. B. herrscht, auch noch etwas anderes gewesen zu sein, das sie auszeichnete. Da uns jedoch aussercanonische Bücher zum Vergleich mangeln, so können wir nichts Charakteristisches aus ihnen selbst entnehmen, indem alles das, was wir etwa fänden, ja auch den Verlorenen eigenthümlich gewesen sein könnte. Wir dürfen sonach, selbst wenn wir keinen anderen Grund gefunden hätten, weder den so eben erwähnten Charakter der Heiligkeit, noch irgend etwas Zufälliges als das Grundprincip der Canonicität aufstellen, da wie

gesagt, möglicherweise die untergegangenen Bücher nach dem Sinne des Volkes dasselbe characteristische Merkmal gehabt, und jedenfalls gleiches Schicksal getheilt haben mögen, sondern müssen uns vielmehr nach äusseren Notizen umsehen, die uns etwa Auskunft geben könnten. Zu diesem Zwecke wollen wir einige Stellen, welche die Sammlung betreffen, hier mittheilen und sie genau prüfen, um durch keinen Fehlschluss verleitet, das wahre Verhältniss zu finden. Da jedoch der nachexilianische Bestand der Dinge hier allein von Einfluss sein kann, so wollen wir unsere Betrachtung mit dem Bau des zweiten Tempels eröffnen, mit Berücksichtigung jedoch der durch vorexilianische Institutionen herbeigeführten Umstände und herrschenden Verhältnisse.

(Fortsetzung folgt.)

Die Namen der persischen und babylonischen Feste im Talmud.

Unter dieser Aufschrift brachte *Frankels* Monatsschrift vom Jahrgang 1854 S. 347 einen Aufsatz aus der Feder des gelehrten Herrn Oberrabbiners zu Gr. Becskerek, *D. Oppenheim*, der sich zur Aufgabe stellte, die im Talmud Aboda Sara p. 11b erwähnten persischen und babylonischen Festnamen der Etymologie und Begriffsbestimmung nach zu erklären. So geistreich aber auch die von H *O.* aufgestellten Hypothesen und gemachten Conjecturen sind, so stehen diese unserer Ansicht nach, zwei Erklärungsversuche ausgenommen, von der Wahrheit weit ab. Ausserdem aber sind in den erwähnten talmudischen Namen nicht die eigentlichen Feste der Perser und Babylonier nachgewiesen [1]).

Um in dem, von Corrupteln (theils Schreib-, theils Druckfehlern) verwirrten und verwirrenden Labyrinth differirender Varianten den Ariadnefaden aufzufinden, wird es unerlässlich sein, die verschiedenen

[1]) Herr Schorr, der im 7. Heft des *Hechaluz* S. 51 in wenigen Zeilen die vom Talmud l. c. angeführten Namen zu erklären sucht, — hat sich die Sache sehr leicht gemacht, indem er sich die von Herrn *O.* gewonnenen Resultate ohne Nennung seines Vorgängers angeeignet hat. Dies erwähnen wir zur Kennzeichnung des literarischen Gewissens des Mannes, der bei der entferntesten Gedankenbegegnung zweier Autoren sonst so gerne mit Beschuldigungen gemachten Plagiates ungestüm um sich wirft. „Nimm erst den Splitter aus deinen Augen"! u. s. w.

Lesarten des babyl. und jerusalem. Talmud, sowie des ***Aruch*** neben einander zu stellen. Und dies um so mehr, als in die Zusammenstellung derselben von Seiten des Herrn ***O.*** (in Frankels Monatsschrift l. c. S. 348) bedauerliche Druckfehler sich eingeschlichen haben.

I. Babyl. Talmud (l. c.):

דפרסאי מאי? מוטרדי, וטוריסקי, מוהרנקי, ומוהרין
דבבלאי מאי? מוהרנקי, ואקנייתא בחנוני, ועשר באדר.

II. Jer. Ab. Sara 1,2 (Seite 39 edit. Krotoschin, wo sich aber Fehler finden) lautet:

אמר ר׳ יוחנן פרוקטו ראשה של תקופה.
ר׳ בא בשם רב ג׳ זמנים בבבל. וג׳ זמנים במדי. ג׳ זמנים בבבל:
מחורי (lies: מהורי) וכנוני וכנוותה. ג׳ במדי: נוסרדי
ותיריסקי ומתירקנה (lies: ומהירקנה) ר׳ הונא בשם ר׳
נחמן: נרוס בב׳ באדר בפרסי בעשרים באדר במדי.

III. ***Aruch*** s. v. מסרדי:

מסרדי, וטוריסקי, מוהרקני, ומירון.

Hiezu bemerkt ***Mussafia***: im bab. Talmud steht: מוטרדי.

IV. ***Aruch*** s. v. טוריסקי:

מוטרדי וטוריסקי, מוהרנקי ומוהדין.

Nehmen wir vorerst, zur Erleichterung unseres Untersuchungsganges die L. A. des ***Aruch*** unter die kritische Lupe! Dass die sub. III und IV angeführten Lesarten sich decken müssen, da sie beide auf Abod. Sara l. c. verweisen, sieht Jeder ein. Und in der That ist dies auch der Fall. Denn für מסרדי, wofür, wie angemerkt, ***Mussafia*** מוטרדי hat, ist auch die emendirte L. A. des ***Aruch*** IV. Dass aber für

מוהרדין zu lesen ist מוהרין, erhellt aus babyl. Talmud l. c. Ob aber nicht die L.A. מודרין des *Aruch* III vorzuziehen sei, wird sich später ergeben. Soviel aber sehen wir schon jetzt, dass die L.A. מוהרדי, welche der jerus. Talmud hat und welche von allen Lesarten abweicht, als völlig unrichtig fallen gelassen werden muss. Dasselbe gilt von der jer. Lesart des תיריסקי, welche gegenüber der dreimaligen Uebereinstimmung von: טוריסקי, welche der babyl. Talmud und Aruch III und IV haben, aufzugeben ist. Aber auch die L. A. von כנוני כנוחתה des jer. Talmud, welche, wie leicht zu ersehen, aus: אקניתא בחנוני entstanden, muss als unrichtig bezeichnet werden. Der Grund dieser falschen Lesarten des jerus. Talmud ist, meiner Meinung nach, darin zu suchen, weil diese auf mündlichen Mittheilungen babylonischer Lehrer beruhenden Namen der persischen und babylonischen Feste im Munde der Palästinenser leicht verstümmelt werden konnten, ohne dass hierdurch die Autenthicität der Berichte in Frage gestellt werden müsste. Im Gegentheil begegnen wir im *jerusalemischen* Talmud dreier Festnamen, die wir im babyl. Talmud und *Aruch* vergeblich suchen, nämlich den Namen: פרוקטו, נוסרדי, נרוס und doch sind diese, wie wir nachzuweisen Gelegenheit haben werden, nur wenig verstümmelte Benennungen persischer Feste. Die auffallende Erscheinung, dass die erwähnten drei Namen im bab. Talmud, wohin sie doch als persische Festnamen mit grösserem Rechte zugehörig betrachtet werden müssten, fehlen, erklären wir uns nur durch die unsichtbare Hand der — Censur; und dass diese an unserer babyl. Talmudstelle gewaltet hat, ersehen wir in der daselbt in unseren Talmud-

Ausgaben klaffenden Lücke; *da unmittelbar vor der Aufzählung persischer und babylonischer Festnamen* von (auf Jesus bezüglichen) römischen Festen die Rede ist.

Gehen wir nun nach diesen sachlich nöthigen Bemerkungen auf die Erklärung der einzelnen Namen über, so werden wir bei tieferem Forschen alsbald gewahren, dass die im Talmud beigebrachten Namen, wohl die Begriffs-Bezeichnung persisch-babylonischer Feste sind, die *Namen* aber als nicht sammt und sonders *persischen* Ursprungs sich erweisen. Durch das Uebersehen dieses Umstandes verleitet, kam H. *O.*, trotz der sichtlich darauf verwendeten Mühe, theils zu irrigen Resultaten, theils aber zu gar keinem Ergebniss, während er anderseits bei nachweislich persischen Namen irrthümliche Conjecturen versuchte. Richtig erscheinen uns nur dessen an zwei Namen, nämlich נרוס und מוהרקני, angestellten Erklärungsversuche, denen auch wir uns anschliessen.

I). נרוס nämlich ist das persische: ***Nauroz***, *der erste Tag des neuen Jahres.* Dieser altberühmte persische Feiertag hat sich selbst nach dem Sturz der alten mazdayaçnischen Religion behauptet. Die Perser glauben, dass an diesem Tage, Ormuzd die Welt geschaffen, die Engel an ihm den Menschen die ihnen zukommende Nahrung bestimmen, und vom Engel *Chordâd* Sündenvergebung an ihm erwirkt werde. Dass diese im ***Sadder*** [2]), einem späten

[2]) Vgl. die interessante Stelle, deren hieher gehöriger Passus also lautet: „ — — Nam exinde opera tua illo anno bene cedent et res tuae erunt laetiores, et proventus tuus

Parsenbuch, welches das Ceremonialwesen der Parsen, Altes und Neues unter einander werfend, (Vgl. Näheres bei Spiegel-Einleitung in die tradit. Schriften der Parsen II, S. 168 ff.) bespricht, enthaltenen Lehren durch das Medium jüdischer Anschauung vermittelt wurde: ist keinem Zweifel unterworfen. Bekanntlich behaupten auch unsere Weisen, dass am Rosch-Haschana die Welt geschaffen wurde [3], dass an ihm die dem Menschen bestimmten Alimente festgestellt [4]) und im Anschluss an den Versöhnungstag, zu welchem jener die Brücke bildet, Sündenvergebung ertheilt werde.

II). Der ebenfalls von H. ***O.*** ermittelte zweite Festname: מהירקנה (wie die einzig richtige L. A. ist) entspricht dem Feste, dessen neupersische und armenische (nicht: Pazendform, wie H. O. meint) Benennung: Mihrgân lautet, und welches bei den Parsen sehr berühmt und vom 16. Tage des Monats Mithra (Mîr = September) bis zum 21. desselben durch sechs Tage gefeiert war [5]). Namentlich war der erste und der letzte (also 21.) Festtag feierlich begangen [6]).

---

copiosior et felicitatem percipies. In nostra enim religione compertum est, quod hoc die (angeli) hominibus alimentum suppeditant, et hujus modi expiatione, ab angelo Churdâd remmissionem invenies“, bei Spiegel Einleitung zum 2. Theil der Avestaübersetzung S. C. Anm. 1. Vorübergehend sei noch bemerkt, dass an diesem Neujahrsfest Mahlzeiten zu halten von religiöser Bedeutung war. cf. Horaj. 12a יהא רגיל למיכל: בר"ה — [3]) Vgl. Rosch Hasch. 8a; 10b; 57a; Ab. Sar. 8a. [4]) Beza 16a. — [5]) Spiegel. l. c. — [6]) Wenn H. ***Op.*** (Frankels Monatsschr. l. c. S. 349) in dem namenlosen Fest עשר באדר nicht ein babylonisches, sondern ein persisches finden will, so ist hiergegen nichts einzuwenden, da diese Distinction im Talmud nicht genau eingehalten wird. Wenn er aber darunter

III). Wie bereits erwähnt, wird in der Relation des babyl. Talmud und des *Aruch* das so hochwichtige Naurûzfest nicht mitgetheilt. Und dennoch (sollen wir nicht etwa zu dem Auskunftsmittel greifen müssen, dass dieser Name absichtlich weggelassen wurde) wäre man die Nennung dieses Festes von Seiten des babyl. Talmud zu erwarten berechtigt. Wie, wenn sich dieses Wort hinter einer Corruptel wiederfinden liesse?! Wir glauben auf der richtigen Spur zu sein. Wie schon bemerkt, ist der L.A. des *Aruch* III in Betreff des Wortes: מוררין der Vorzug einzuräumen. Wenn wir aber den Verbindungsstrich des Buchstaben מ von der gekrümmten Biegung desselben getrennt denken, also: נר, dann zerlegt sich der Buchstabe in נ und ר. Hiernach hätten wir das Wort נורררין, oder, da der senkrechte Strich des ן leicht durch Copistenfehler allzusehr verlängert wurde und aus ursprünglichem ז entstanden sein mochte, hätten wir das Wort: נורוז = nauruz in der reinsten, dem Original entsprechenden Schreibweise. Dass das jerus. Wort נורס geschrieben wurde, ist kein Einwurf gegen unsere Conjectur, weil die jerusalemische Relation (wie erwähnt) auf mündlicher Mittheilung beruhte.

IV). Ein anderes unter die medischen Feste gezähltes Fest führt der jerus. Talmud unter dem Namen

---

das **Nauruzfest** verstanden wissen will, gestützt auf die L.A. עשרים באדר: so müssen wir hiergegen bemerken, dass das eigentliche Fest (Schlussfest) am **ein und zwanzigsten** war, also auch mit der Zuhilfsnahme der L.A. des Jerus. nichts gewonnen wird. Was aber unter dem **namenlos** angeführten Fest verstanden wird, vgl. weiter unten.

נוסרדי auf. Dieses Wort trennt und interpunctirt H. O. also: נַוַס רְדִי = nava çaredha = neues Jahr. Nun aber kommt leider dieses Compositum im Zendavesta gar nicht, bei den Armeniern aber als e r s t e r M o n a t vor, was Herr O. selbst anführt [7]). Am allerwenigsten ist aber mit diesem Worte das andere נוסרדי zu identificiren, da die richtige Lesart, wie angegeben, נוטרדי als verbürgt anzusehen ist. Was ist also נוסרדי? Wenn wir anstatt des ר ein ז lesen, erhalten wir das Wort: נוסזדי = nozûdi, d. h. N e u g e b u r t. Mit diesem Namen wird nämlich das Familienfest belegt, wenn der 15jährige Knabe, seine r e l i g i ö s e Mündigkeit erlangend, den sogenannten *Kosti* anlegt und in die Glaubensgemeinschaft der Mazdayaçnier (Rechtgläubigen) eintritt [8]).

V). Endlich gedenkt der jerusalemische Talmud eines Festes unter dem Namen פרוקטי. Dieses Wort halte ich gleichbedeutend mit dem im Zendavesta sehr oft [9]) vorkommenden: *fragatha*, welches der Kunstausdruck für das vom Priester zu verrichtende A b s i n g e n d e r h e i l i g e n L i e d e r ist. Nun kannten aber die Parsen in der That ein bei ihnen im grossen Ansehen stehendes Fest, welches auf die letzten zehn Tage jedes Jahres fiel, die auch desshalb den Namen ***Gâthâs*** (heilige Lieder) führten, weil an diesen 10 Tagen, während welcher man das gereinigte und festlich

---

[7]) *Nava* kommt überhaupt nur sehr spärlich im Zendavesta vor. Es wird bloss an folgenden Stellen genannt: Vend. 21,14; Yt. 8,5. [8]) Vgl. Näheres über dieses Ceremoniell bei Spiegel-Einl. zum 2. Band seiner Avestaübers. S. XXII. [9]) Vgl. Visp. 4,4: 15,7 yç. 54,24 u. s. w.

geschmückte Haus nicht verlassen durfte, heilige Lieder sang. Namentlich wurden an den letzten 5 Tagen von dem Priester der *Yaçna* und *Vendidâd* gelesen und Danînsopfer dargebracht [10]). Sehr richtig sagt daher R. Jochanan von diesem Feste, (nach dessen Verfluss ja das Sommersolistitium, also mit ***Farvardin*** = März begann), dass es ראשה של תקופה sei.

VI). Also hätten wir die in der babyl. Talmud-Relation nicht ausdrücklich, wohl aber in Betreff e i n e s Festes in der Corruptel von מיהרין latent mitgetheilten, sowie ferner die vom jerus. Talmud ergänzungsweise hinzugefügten Bezeichnungen persisch-babylonischer Feste glücklich, wie wir hoffen, aus den Banden der Vergessenheit befreit und sie in das Recht der Zuständigkeitssphäre eingesetzt. Was uns noch an unerklärten Festnamen übrig bleibt, erfordert zwar, um das Merkzeichen seines jeweiligen Incolats ausfindig machen zu können, unsern geschärften Spürblick; allein dieser kann von nun an wenigstens nach e i n e r Richtung concentrirt werden, da die noch der Erklärung harrenden Festnamen in sämmtlichen Berichten fast übereinstimmend lauten. Nehmen wir daher diese Namen der Reihe nach in Untersuchung! Dass die Lesart מוטרדי dreifach beglaubigt sei, erwähnten wir bereits. Es wird als ein *persisches* Fest bezeichnet. H. O., der die L.A. als „gewiss falsche" verwirft, weiss mit diesem Namen nichts anzufangen. Landau, der in seiner Aruchausgabe dieses Wort mit ***Mithras*** erklärt, ist ebenfalls auf irrigem Wege; denn einmal ist,

---

[10]) Vgl. Hyde veter. pers. etc. historia S. 164; Vullers Fragm. 23; Spiegel l. c. S. CI.

wie schon H. O. anmerkt, in unseren Talmud- und Aruchrelationen nicht die baktrische, sondern die neupersische Wortform (als: ***mihr***) adoptirt worden; sodann aber, fügen wir hinzu, wird im Talmud Mithra stets mit מטטרון oder מיטטרון wiedergeben, wie wir dies anderwärts [11]) evident nachwiesen. In Wahrheit lassen uns alle dem ***persischen*** Sprachidiom zu entlehnenden Ableitungsversuche im Stich. Wozu also in die Weite schweifen — wenn die Deduction aus dem semitischen Sprachstamm sich als nahe liegend wie von selbst anbietet; wir meinen die Ableitung von dem chaldäischen und syrischen טְרַד (verstossen, herabstossen, vgl. Lewy chald. Wörterbuch 1, 318). מְטֻטְרָד, als partic. pass. des Pual, hiesse demnach „der Verstossene, Herabgestossene“ und das Fest: „das Fest des Herabgestossenen“, beziehungsweise die Erinnerung an diesen. Kann es eine einfachere, ungekünsteltere Ableitung geben? Nun aber berichtet uns wirklich Herodot III, 79 von einem bei den Persern in grossem Ansehen gestandenen Feste, welches den Namen ***Magophonie*** (*Μαγοφονία*) trug und zur Erinnerung an die Thronstürzung des falschen Smerdis eingesetzt wurde. Dieses Fest, welches das Andenken an

---

[11]) Vgl. unsere ***Angelologie*** und ***Dämonologie*** u. s. w. S. 39 ff. Ich ergreife mit Freuden die Gelegenheit zu constatiren, dass der Gelehrte ***Dr. Zipser*** bereits 15 Jahre vor meiner oben genannten Abhandlung im Litbl. des „Orients“ Jahrg. 1850 Nr. 24 die Ableitung des talm. ***Mitatron*** von ***Mithra*** versucht hat, was ich leider zur Zeit, da ich die „Angelologie“ schrieb, nicht wusste. Dass ich von Schorr dieserhalb im Ben-Chananja 1866, Nr. 17 hämisch angegriffen wurde, schmerzt mich bei Weitem nicht, wohl aber indigniren mich dessen auch auf ***Zipser*** gerichteten Angriffe. (Vgl. Hechaluz VIII, 3).

die Entwindung der Hegemonie aus den Händen der Magier und also an die Stammesbefestigung der Perser stets erneuern und verewigen sollte, war also ein ausschliesslich national-persisches Fest. Daher hat sich auch, nach Herodots Angabe, kein Magier an diesem Tag sehen lassen dürfen [12]). Wie gut stimmt daher der Bericht des babyl. Talmud, der dies Fest der Thronstürzung als ein ausschliesslich persisches bezeichnet, zu dem von Herodot Mitgetheilten. Schon hieraus ist mit Bestimmtheit zu ersehen, dass unser מוטרדי durchaus mit dem von dem jer. Talmud erwähnten נוסרדי nicht identificirt werden darf, da letzteres vom jerus. Talmud als medisches Fest bezeichnet wird.

VII). Der von dem babyl. Talmud und Aruch III und IV, gegenüber der L.A. von Jeruschalmi: תוריסקי, angeführte und beglaubigtere Name: טוריסקי spottet beim ersten Anblick jedweder Erklärungsmöglichkeit. Wir schlagen daher vor, die L.A. per Metathesin: רוסטיקי oder רוסתיקי. Diese Aenderung, so unschuldig sie auch sein mag, gibt uns aber alsogleich den Schlüssel der Begriffsbestimmung dieses Festes an die Hand. רוסתיקי ist nämlich das latein. *rustici* = Landleute, Bauern [13]). Und auch dieses Fest war bei den Parsen nachweisbar. Spiegel [14]), gestützt auf die Autorität

---

[12]) Vgl. Spiegel Einleitung zum 2. B. der Avestaübers. S. CIV, wo auch die Stelle aus Herodot angezogen wird. [13]) Im Talmud hat ריסתקי die Bedeutung eines freien (Markt) Platzes, wo viele Leute zusammenströmen. Vgl. Bab. Mezia 83a; B. Batra. 12a; Berach. 54a. Die ursprüngliche Bedeutung dürfte ebenfalls in *rusticus* zu suchen sein, also ein offener Platz, wohin man die Feld- und Landesproducte zusammenbrachte [14]). Vgl. Einl. zum 2. B. der Avestaübers. S. CIII.

Anquetil's, schreibt nämlich: die Perser hatten „noch ein Fest, das F e s t d e r F e l d b a u e r, doch ist dies mehr eine an einen bestimmten Tag gebundene Geistesbeschwörung, der ***Maubad*** schreibt nämlich nach einigen Gebeten eine Zauberformel in ***Huzvåresch***sprache mit Safrantinte auf Hirschhaut“. Doch über die Einzelnheiten dieses Festes der Feldbauer, welches uns hier nicht weiter angeht, verweisen wir auf die angegebene Quelle. Uns war es bloss an der richtigen Etymologie und Begriffsdetermination unseres Wortes, sowie ferner an dem Nachweis von der Glaubwürdigkeit des talmudischen Berichtes zu thun.

VIII). Nun sind wir im Rundgang unserer etymologischen Untersuchung an dem schwierigsten Wort angelangt. Wir meinen das räthselhafte: ואקניתא בחנוני, wofür der jerus. Talmud die, wie es scheint, noch corrumpirtere L.A. וכנוני וכנוותה hat. Uebereinstimmend wird dieser Name als Bezeichnung eines b a b y l. Festes angemerkt.

Nun könnte man (wenn wir vorläufig von dem Umstande, dass das in Rede stehende Wort eine b a - b i l o n i s c h e Feier bezeichnen müsse, absehen) an das chaldäische אקניתא בחנוני, d. h. E i n k a u f i n d e n L ä - d e n denken. Ein von Hyde, Golius, Anquetil und Spiegel (a. a. O. S. CIV) mit Berufung auf ***Farhang-i phångiri*** angeführtes persisches Fest, welches den Namen „*kûseh ber neschîn*“ trug, bestand nämlich in dem sonderbaren Volksfest, dass „die Perser einen Narren mit einem kleinen Bart und verstellten Augen durch die Stadt auf einem Pferde führten. Diesem Narren war der Leib mit warmen Specereien stark gerieben.

Des Stadthalters Diener begleiteten ihn **und vor jedem Kramladen, wo er vorbei kommt, fordert er ein Decem Silber.** Will man es nicht geben, so besudelt er die Kleider mit schwarzem Koth und Dinte" u. s. w. Auf dieses Volksfest könnte daher der talmudische Bericht von dem „Einkaufen in den Läden" anspielen; vorausgesetzt, dass unsere Hypothese eine richtige ist. Wir führten diese Deutung an, weil das so eben gedachte Volksfest mutatis mutandis unmittelbar vor der Aufzählung der persischen und babylonischen Feste im Talmud Abod. Sara 11b ebenfalls mitgetheilt wird, allerdings mit der ausdrücklichen Erklärung, dass dieses Volksfest (wonach irgend ein Narr, der gesunde Glieder hat, auf einem Lahmen reitend einhergeführt wird u. s. w.) ein **römisches** sei. Wie gesagt man wäre versucht in dem אקניתא בחנותי „einen Einkauf in den Krämerläden" von Seiten dieses am Volksfest zum Besten gehabten Narren zu vermuthen — wenn nicht das fragliche Wort ein **babyl. Fest** bezeichnen wollte. Welches könnte aber hierunter gemeint sein? Wir gestehen es freimüthig ein, lange auf unwegsamen Pfaden der Combinationen allerlei Art umhergeirrt zu sein — bis wir endlich ein freudiges *εὕρηκα* laut werden liesen. Ob das Gefundene nicht besser ungesucht hätte bleiben mögen, wolle der kundige Leser selber beurtheilen.

Nach diesem zu machenden Vorschlag wäre ואקנית׳ **nicht** mit בחנותי zu verbinden, sondern jedes Wort für sich zu betrachten; u. z.

Für ואקניתא oder ואקניתי glauben wir lesen zu dürfen זאקניתי (mit ז). Dieses Wort erinnert uns sofort

an das, was Berosus von dem, unter dem Namen *Sakeen* bekannten, ausschliesslich in B a b y l o n i e n (wie der talmudische Bericht doch auch hervorhebt) g e f e i e r t e n F e s t e mittheilt. Da Berosus der erste ist, der von diesem babyl. Fest referirt, so dürfte es, zur Beleuchtung des fraglichen Wortes geeignet sein, die bereits von Spiegel (Einl. 2. B. Avestaübers. CIV Anm. 2) ausgezogenen Worte des Berosus anzuführen, die also lauten:

Βήρωσος δ'ἐν πρώτῳ Βαβυλωνικῶν, τῷ Δώῳ φησὶ μηνὶ ἑκκαιδεκάτῃ ἄγεσθαι ἑορτὴν Σακέαν, προσαγορευομένην ἐν Βαβυλῶνι ἐπὶ ἡμέρας πέντε. ἐν ἅις ἔθος εἶναι ἄρχεσθαι τοὺς δεσπότας ὑπὸ τῶν οἰκετῶν. ἀφηγεῖσθαί τε τῆς οἰκίας ἕνα αὐτῶν ἐνδεδυκότα στολὴν ὁμοίαν τῇ βασιλικῇ, ὃν καὶ καλεῖσθαι Ζωγάνην. Das S a k e e n f e s t bestand demnach in einer Art aufgeführten Mummenschanzes, dem zu Folge das Volk für eine kurze Zeit Republik spielte, indem die Mächtigen den gemeinen Leuten dienstbar gemacht wurden. Eine wenn auch nur *fünftägige* Illusion der Volksfreiheit mochte wohl dazu beigetragen haben, das Volk zu stählen — den Druck seiner orientalischen Tyrannen mit Ergebung zu ertragen. Doch dies nebenbei. Was uns hier interessirt, ist die Identität von זאקניתי und *Σακέα*.

IX). Was das zweite Wort (בחנוני) anbelangt, so scheint uns auch dieses die richtige Bezeichnung eines erânischen Festes zu sein. Am fünften Tag des Monats *Çpandarmât* (Februar) war der Göttin gleichen Namens Çpandarmât (der Çpenta-ârmati des Zendavesta, vgl. Spiegel Einl. zum 3. B. seiner Avestaübers. S. X) geweiht. Bei den Späteren galt nämlich

die Göttin als Verleiherin der guten Lebensart und Beschützerin der Frauen, überhaupt als Ehestifterin. Bereits im Zendavesta wird sie Trägerin oder Mutter (*learethri*) genannt (Yaçna 38,2); wahrscheinlich diente diese Benennung zur Folie der eben genannten späteren Auffassung, der Beschützung der Heirath. An dem dieser Göttin geweihten Tage nun wurde das Fest des sogenannten ***Merd-ghiràn*** = Männernehmens gefeiert. Die Frauen führten an solchen Tagen das Regiment und übten ihre Herrschaft über ihre Männer. Aber auch den Jungfrauen wurde an diesem Feste die Machtvollkommenheit eingeräumt, um sich unverheiratete Männer schaaren zu dürfen und sich aus der versammelten Menge ihre zukünftigen Gatten zu wählen. Daher der Name dieses Festes, wie angegeben: Männerwahl. (Vgl. Richardson's orient. Bibliothek II, 192). Nach dem Vorausgesetzten dürfte es nicht gesucht sein, in בחנוני, welches von בחן (prüfen, wählen) abzuleiten wäre, dieses Männerwahlfest wiederzufinden. Dass eine solche Freiwerbung auch von jüdischen Mädchen, welche am 15. Ab und am Versöhnungstage die jungen Leute beim in Weingärten arrangirten Tanze zu Ehe aufforderten, in Scene gesetzt wurde, berichtet uns Talm. bab. Taanith 26b, 31a, Baba Bathra 121a, jer. Taan. IV. Ende.

X). Endlich sind wir beim letzten namenlos angeführten Feste der babyl. Relation angelangt. Welches Fest unter der Bezeichnung עשר באדר (richtiger עשרה) zu verstehen sei, ist bei der vagen Fassung des Ausdruckes schwer zu bestimmen. Indessen vermuthen wir in dem Monatsnamen אדר nicht den jüdi-

schen sondern den persischen Monat *Adâr* (unserem November entsprechend). In Wahrheit war auch am 9. Tag dieses Monats ein grosses Volksfest gefeiert worden, welches der Verehrung des Feuers galt.

Im ganzen Reiche wurde an diesem Tage Feuer unterhalten und die Priester besuchten die Feuer-Tempel (vgl. Richardsohn II. 188 des genannten Buches). Wahrscheinlich ist die Reinigung des Feuers ganz besonderer Gegenstand dieses Festes gewesen. Nach Ansicht der Parsen ist nämlich jedes dreimal gebrauchte Feuer, welches zu häuslichen Zwecken verwendet wurde, unrein, und muss es dadurch gereinigt werden, dass es zu anderem Feuer gebracht werde (vgl. Vendidâd VIII, 253 ff. und die handschriftliche Note Anquetils bei Spiegel zu dieser Stelle. B. I der Avestaübers. S. 154).

Dieses aus verschiedenen Feuern gesammelte und eben dadurch in seiner Heiligkeit nur noch mehr gesteigerte Feuer hiess Aderân (die Mehrzahl von adâr Feuer.) An Reinheit und Heiligkeit wird das Feuer Aderân nur noch vom Feuer Bahrâm übertroffen, daher man ersteres mit diesem alle Jahre, wenigstens einmal, verbinden muss (s. Spiegel Einl. der Avestaübers. 2 B. S. LXX ff.) Ein solches Feuerfest mochte ganz vorzüglich im Monat Adâr, und zwar an dem gleichnamigen (neunten) Tag desselben, gefeiert worden sein. Und dieses jährlich sich wiederholende Adârfest hat höchst wahrscheinlich die talmudische Relation von עשרה באדר im Auge gehabt. Ist diese Annahme richtig, so muss für das ohnehin ungramatische עשר emendirt werden: תשעה.

So hätten wir denn die an corrupter Schreibung so stiefmütterlich uns überkommenen, aber von culturhistorischem und archäologischem Gesichtspunct so hoch interessanten Benennungen der persischen und babylonischen Feste enträthselt. Dass die Distinction zwischen den persischen und denen der babylonischen Feste nicht so genau zu nehmen sei, haben wir bereits erwähnt. Aus dem Grunde erklärt es sich auch, dass das als persisch bezeichnete Fest *Mihrgâne* auch in die Rubrik der babyl. Feste eingeschaltet wurde und umgekehrt, dass manches als babyl. bezeichnete Fest in Wahrheit auch in Persien gefeiert ward. Das ist übrigens viel zu nebensächlich, als dass wir uns bei diesem Puncte länger zu weilen, genöthigt sehen müssten. Genug, der Versuch, diese räthselhaften und noch dazu verstümmelten Namen dechiffriren zu wollen, ist, keinen Fall ausgenommen, geglückt! Ob dieses Urtheil nicht bloss ein subjectives sondern auch ein objectives genannt werden könne, das mögen Sachverständige entscheiden.

Stuhlweissenburg, den 1. December 1871.

Dr. Alexander Kohut,
Oberrabbiner.

Typen.

Von **M. Steinschneider.**

Die jüdische Literaturgeschichte hat unter so eigenthümlichen Verhältnissen und Einflüssen ihren Anfang genommen, dass hier Manches in verkehrter Folge erscheint. Dahin gehört es auch, dass hier für manche Forschungen hinterher die richtige Methode und Abgrenzung aufzufinden, die treffende Bezeichnung zu geben ist. — Wir beabsichtigen in einigen Andeutungen einen Studienkreis zu fixiren, für welchen bisher fast nur gelegentlich, in Anknüpfung an irgend einen anderen, Etwas geschehen ist, wie er auch in der That mit Vielerlei in Verbindung steht, jedoch einer selbstständigen Behandlung nicht ganz entbehren sollte. Wir werden seine Grenzen bestimmen, indem wir die seiner Nachbargebiete kennen lernen.

Die *sprachliche* Erforschung einer Literatur geht entweder auf die Bedeutung, Ableitung, den Ursprung der Wörter aus, oder sie untersucht die Bildung und Anwendung der Wortformen, den Bau des Satzes und der Rede u. s. w.; in diese Arbeit theilen sich Wörterbuch und Sprachlehre.

Die *ästhetische* Kritik untersucht die Formen der Einkleidung der Gedanken, Ideen und Anschauungen, insofern das Schöne der veranschaulichte Geist ist.

Die *historische* Kritik sucht nach den Ursprüngen der Begriffe und Gedanken, nach den Urhebern („Autoren") des Ganzen und seiner Theile, erwägt die

Bedingungen, unter welchen das Schriftenthum seinen Anfang genommen, die gegenseitigen Einwirkungen verschiedener Kreise u. s. w. Sie benutzt die Ergebnisse aller anderen Forschungen, um schliesslich ein Urtheil über die ***Cultur*** der Nation zu begründen, welche die Trägerin der betreffenden Literatur geworden.

Auf jüdischem Gebiete werden alle derartige Untersuchungen um so mühsamer und verwickelter, als die jüdische „Nationalität“ selbst in eigenthümlicher Weise allerlei Wandlungen unterlegen, Schauplatz, Sprache, Sitte und Bildung, Verkehr mit Anderen und Theilnahme an deren Schriftkreisen verwickeltere Verhältnisse darbieten. Hier trägt jede Grundarbeit den Charakter der „Mosaik“, um ein Wortspiel anzuwenden. Aus kleinen, verschiedenfarbigen Steinchen ist das Gesammtbild zusammenzusetzen; sie müssen aus aller Welt Enden zusammengetragen werden. Dem ungeduldigen Drängen nach vollendetem Kunstwerk muss der Minenarbeiter mit Ausdauer und Selbstverläugnung entgegentreten, durch den Zuruf ימהר יחישה מעשהו למען נראה (Jes. 5,19) sich nicht irre machen lassen. —

Ideen und Einkleidung, Begriff und Ausdruck sind für den heutigen Standpunkt der Beurtheilung des Geistes nicht mehr getrennte, mit Bewusstsein und Willkür vereinigte Elemente, sondern nur verschiedene Seiten derselben Thätigkeit. Die Geschichte der Sprache und ihrer Erzeugnisse ist die Geschichte der Entwicklung des Denkens und Empfindens selbst; der verwandelte Ausdruck ist die verwandelte An-

schauungsweise selbst. Von unterorgnedeter Bedeutung ist die literarische Form, in die sich der Gedanke kleidet. Ein *Bild*, eine *Vergleichung*, nimmt hier die Form der *Sentenz*, des *Sprüchwortes* an: dort wird ein *Epigramm*, eine *Allegorie*, eine *Fabel*, eine *Parabel*, eine *Mythe*, eine *Sage* und *Legende* daraus; und umgekehrt ist die Spur einer Dichtung, einer Welt- und Naturanschauung, einer sittlichen und politischen Lehre, einer Volkssitte, eines Landesgebrauchs, in einem einfachen Wortbilde, in einer *Metapher* zu erkennen.

Die Forschung auf diesem weiten Gebiete hat sich noch nicht zu einer besonderen Wissenschaft concentrirt, aber die neuesten, so reichen und nicht selten überraschenden Resultate des vergleichenden Studiums der Nationalliteraturen und Mythen haben viel dafür geliefert, auch umgekehrt ihm Vieles zu verdanken. Ich möchte jenes Gebiet mit dem Worte *Typik* benennen, insofern es sich hauptsächlich um stehend gewordene Bilder und Vergleichungen handelt, deren Ursprung, Verbreitung und Entwicklung in verschiedenen Formen nachzuweisen ist. Es sind dies nicht nur Charakterzüge des Styls, die s. g. *lumina orationis*, sie werfen nicht nur ein helles Licht auf manche dunkle Wortableitung, sie sind auch für die *historische* Forschung oft sehr lehrreich, indem sie nach Zeiten und Gegenden sich verbreiten, das Allgemeine vom Individuellen unterscheiden.

Es mag an dieser Stelle ein einziges Beispiel genügen. In der „Perlen-Auswahl“, welche arabisch

von ***Salomo Ibn Gabirol*** verfasst sein soll [1]) lesen wir (Cap. 1, S. 4, n. 16 der Ausg. von B. Ascher London 1859): „Man fragte einen Weisen, warum bist du weiser als deine Genossen? Er antwortete: Weil ich an Oel mehr ausgegeben, als meine Genossen an Wein". (Dasselbe bei Immanuel b. Salomo, s. mein „Manna", Berlin 1857 S. 108 n. 99). B. Goldberg hat diese Redensart im Lexicon des Jona Ibn G'anna'h gefunden und will sie als eine Anspielung auf Samuel

---

[1]) Die Autorschaft Gabirol's beruht einzig auf dem Zeugnisse des metrischen Bearbeiters ***Josef Kimchi***, welches bisher nur in der corrupten Form der jüngeren Abschrift in Cod. Oppenh. 1404 Qu. durch eine Mittheilung von Dukes Vorlag (Catal. Bodl. S. 2321). Ich gebe daher die, jedenfalls correctere Ueberschrift des שקל הקדש in der HS. De Rossi 1393, nach der Mittheilung des Herrn ***Perreau*** vom Mai 1868:
ספר להבין משל ומליצה ודעת ומועצה דברי חכמים וחידותם ומשלי נבונים וסודותם אספם ואגרם ולקטם וחברם המליץ הגבר יודע פשר דבר אב בחכמה רך בשנים ראש המדברים ר' שלמה בן יהודה המכונה בן גיברול (so) חפשם בראש ספרי הפילוסופים ובחר מבחר דבריהם ומשליהם ומוסריהם וחבר מהם ספר קטן וקראו ספר מנת כל [lies מנתכל] אלגוהר [l. אלגואהר] והחכם ר' יהודה בר' שאול בן תבון ממדינת אשבילי׳ה (!) העתיקו מלשון הגרית לעברית וקרא לו מבחר הפנינים והוא שמו בערבי, ואני יוסף בר יצחק המכונה בן קמחי שקלתי [אותו? או שקלתיו?] במשקל בלשון הקודש ועוד הוספתי עליהם משלים מספרים אחרים וחברתי המשלים הנמשלים זה על זה בשער הדומה להם ומניתי חרוזי כל שער ושער באחרונה בשני חרוזים במלים דומים באחרית החרוז אחד [האחד?] תופש ענין ודעה ותופש חשבון להודיע כל חכם ונבון. ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחבולות יקנה בכל דבר ומענה.

In dieser Ueberschrift ist u. A. auch die Angabe der Jugend des Verfassers beachtenswerth.

ha-Nagid ansehen, was schon Ascher (a. a. O. S. 137) als unbegründet zurückweist. Ja es sollte sogar das Sentenzbuch aus Abulwalid entlehnt haben, wogegen Geiger (Sal. Gabirol S. 126) richtig bemerkt, dass Letzterer „einen' schon früher geläufigen Spruch bloss sich angeeignet haben kann“. In der That findet er sich, und zwar im Namen ***Plato's***, schon in dem arabischen Sentenzbuch eines, mit den genanten jüdischen Autoren gleichzeitigen (1053) ägyptischen Emirs, des Mobeschir Ibn Fatik [Collectio Salernitana III, 100] [2]).

Wir beabsichtigen, wenn Raum und Zeit es gestatten, eine Anzahl solcher „Typen“ zu besprechen, da sich die vielfachen Beziehungen derselben leichter an einzelnen nachweisen, als in allgemeinen Categorien abgrenzen lassen. Wir werden dabei auf bereits anderswo gebotene Zusammenstellungen in der Regel nur kurz verweisen, in unseren eigenen durchaus nicht Vollständigkeit beanspruchen.

I. Das Kleinste und das Grösste.

Eine kurze Andeutung über die typische Bezeichnung des Kleinsten ist im Serapeum (her. v. Naumann) 1848 S. 382 gegeben. Wir unterscheiden hier die Gegenstände, so weit es thunlich ist.

---

[2]) Ueber dieses Werk s. Hebr. Bibliogr. IX,51, vgl. XI,74; dass es dem spanischen ***Bocados de oro*** zu Grunde liege, weise ich in einem Artikel über spanische Uebersetzungen aus dem Arabischen nach, welcher in dem Jahrbuch für romanische und englische Literatur 1871 Heft 4 erscheint.

I. Sehr nahe liegend ist das fast trivial gewordene Bild des „*Tropfens* (טפה, arab. קטרה) vom Meere" oder Ocean. Es wird dem Dschemschid in den Mund gelegt (Hagi Khalfa III,449) und findet sich z. B. am Ende einer Rhetorik (Cod. Escurial 506 bei Casiri I,147). Mose Ibn Esra in seinem arab. Werke ms. drückt sein Verhältniss zu seinem Lehrer Isak Ibn Gajjat in folgender Weise aus (Catal. Bodl. S. 1711): „Mein Bächlein ist ein Tropfen aus seinen Meeren, das Wenige in meinen Händen ein Funken aus seinem Lichte". Vgl. auch Ben Sira bei Geiger, D. M. Zeitschrift XII, 538; Abraham Abulafia bei Jellinek, Phil. und Kabb. S. 19. „Ein Tropfen aus dem grossen Meere" (d. h. Ocean) hat Nachmani zu Genesis (f. 3 Col. 4 ed. Pressburg.)

II. Das ***Sandkorn***, ursprünglich als Sand am Meere, neben den ***Sternen*** das alte, bekannte Bild der ***Menge***, bildet bei Ben Sira l. c. die Parallele des Tropfens; wie im Talmud Horajot 10 a auf die grosse Zahl der Tropfen im Meere hingewiesen ist.

III. Das ***Senfkorn*** (גרגיר חרדל, arab. ד׳רה), ebenfalls wegen der Menge (z. B. der Aussaat, s. Baba Batra f. 73 a, Nasir I,5), insbesondere als kleines ***Gewicht***. Ein arabisches Sprichwort (bei Freitag, II, S. 581) lautet: „Des Geizigen Händen entfällt kein Senfkorn". Ein Senfkorn und die ***Sphäre der Fixsterne*** [die grösste unter den Sternsphären] sind einander ähnlich in Bezug auf die drei Dimensionen, obwohl Letztere ausserordentlich gross, Ersteres ausserordentlich klein ist (Maimonides, Moreh I, 56, S. 227 in Munk's franz. Uebers.), und ähnlich bei Abraham b.

David (האמונה הרמה S. 63) „dass aus einem Senfkorn hervorgehen die Sphäre des Zodiak [d. i. der Fixsterne], die Sphären der Sterne [Planeten], die Erdkugel“ u. s. w. In der deutschen Uebersetzung (S. 79) ist ***Sandkorn*** wohl Schreib- oder Druckfekler; noch früher bei Abraham Ibn Cijja (ס' הצורה S. 9): die Erde ist im Himmel „wie ein Senfkorn im grossen Ei oder im Glase, welches das Geringste davon ist(אשר היא המעט מזה?) in den Augen des Weisen, wegen der Kleinheit ihres [der Erde] Körpers gegenüber dem mächtigen Körper des ***obersten Himmels*** (רקיע), der um dieselben kreist.“ Ebenso Sam. Zarza und Simon Duran bei M. Sachs (die relig. Poësie der Juden in Spanien, Berlin 1845 S. 233). Es ist dort nicht Platz wie ein Senfkorn gross, sagt Jos. Gikatilia (ג"א f. 32a).

Ein störendes Bildergemenge ist es, wenn Schemtob Schaprut (פרדס רמונים f. 8a) von einem Senfkorn im grossen Meere spricht, und noch mehr bei Ziuni (f. 8, eigentlich 6, Col. 2 l. Z. ed. Crem.) כגרגיר וקורט של חרדל לים המלח. – Ibn Esra zu Exod. 30,23 bemerkt, dass es im ganzen Lande Israel (unter den Arabern) Sitte sei, zu jeder gewogenen Sache Etwas hinzuzufügen, und wäre sie auch nur ein Senfkorn schwer. Gazzali (כוונות, Metaphysik III,6 f. 49 meiner HS. der Uebersetzung Jeh. Natan's) spricht vom Gewicht eines Senfkorns und ***Hirsekorns*** (הדחן) als einem Minimum.

IV. Vom kleinen Gewicht ausgehend finden wir als Bild des Kleinsten das ***Gerstenkorn*** (Moreh I,46, vgl. Zunz, zur Geschichte und Lit. S. 544), משקל גרעין (neben einem kleinen שלשול) bei Gazzali (l. c. zu Ende,

vom Wissen Gottes); das ***Johannisbrodkorn*** (קורט, bekanntlich schon in der alten Bestimmung ק׳ דם u. vgl. oben III). Auch das ***Sesamkorn***, dessen Namen mit dem der Ameise zusammenhängt, glaube ich in ähnlicher Weise gefunden zu haben.

V. Wenn bisher die Vergleichung eine rein äusserliche der Materie, nach ihrem Umfang und Gewichte war: so gesellt sich bei Vergleichung von kleinen ***Thieren*** noch ein ***metaphysisches*** und ***moralisches*** Moment hiezu; indem ihr künstlicher Bau, ihre Kunstfertigkeit, als Argument für Allmacht und Allweisheit benutzt, ihr Leben als Muster für den Menschen aufgestellt wird. Hier lassen die in einander übergehenden Einzelnheiten kaum eine Sonderung zu, und die Beziehungen reichen weit über die Grenzen unseres Thema's hinaus.

Mücke oder ***Fliege*** (יתוש, זבוב), ***Ameise*** und ***Biene*** sind es gewöhnlich, an welche sich die Argumentation oder Vergleichung knüpft.

Am nächsten liegt es freilich, kleine Thiere den grössten gegenüber zu stellen. Beispiele der Art aus dem Talmud findet man bei L. Lewysohn [Zoologie des Talmuds, Frankf. a. M. 1858, S. 363][3]). Das Mückenhorn (שנהב, eigentlich Elephantenzahn) wird dem Elephanten gegenüber gestellt von dem Karäer Josef (ס׳ נעימות HS. Leyden f. 19b, vgl. 57a). „Von der ersten Schöpfung bis zur kleinsten Mücke", sagt

---

[3]) Lewysohn erwähnt den bekannten Spruch vom „***Kameel***" im Nadelöhr, ohne zu berichtigen, dass es eigentlich ein ***Seil*** heissen müsse.

Maimonides (יסודי התורה II,9); „wie die Ameise im Verhältniss zur Sonnensphäre“, Mose Cordovero (שיעור קומה HS. Benzian 13, תורה Kap. 29). Die Anspielung auf die kleinen Ameisen und jungen Fliegen in einem Gedichte Gabirol's (bei S. Sachs התחיה I, 53) ist nicht klar genug. „Ich habe von der Weisheit der Weisen nicht mehr entnommen (אצלתי) als die Fliege, die in's grosse Meer taucht und es um ein Winziges (משהו) verringert,“ soll der umfassende Kenner Jochanan b. Sakkai in bescheidener Weise von sich gesagt haben (Masechet Soferim XVI, 8; die talmudischen Parallelen haben das Bild nicht, woher stammt es?).

VI. Dass man die Weisheit Gottes eigentlich mehr in den kleinen, als in den grossen Geschöpfen bewundern sollte, ist ein Gedanke, der stereotyp geworden, nur die Beispiele variiren. Bei den arabischen Encyklopädisten, welche zu Ende des vorigen Jahrtausends unter dem Namen der „Brüder der Reinheit“ 51 Abhandlungen veröffentlichten (s. Hebr. Bibliogr. IX, 168, X, 11) sind es Mücke und Elephant (Dieterici, die Naturanschauung u. s. w. der Araber, Berlin 1861 S. 201), die in einem bekannten Sprichwort noch heute verbunden werden. Mose Ibn Esra (ערוגת הבושם, in ציון her. v. Jost und Creizenach II, 136, wo צעיר הזבובים הנקרא עפרש, vielleicht des arab. בערץ??) scheint diese Stelle vor Augen gehabt zu haben, was nicht zu verwundern ist, da die encyklopädischen Abhandlungen anderswo von ihm citirt werden (Hebr. Bibl. II, 92). Bei Bechai b. Josef (Herzenspflichten I, 7 n. 2) ist es Ameise und Elephant; bei Jehuda ha-Levi (Cusari I, 69, S. 34 ed. Cassel) Ameise und ***Himmelssphäre***,

oder (III, 17) ***Biene*** und Ameise, gegenüber der Sphäre, oder auch allgemein: das kleinste Thier und die Sphäre (IV, 25 S. 354).

Die ***Mücke*** hat schon frühzeitig Aufmerksamkeit und Bewunderung errregt: man weiss seltsame Dinge von ihr zu ihr zu erzählen [s. Lewysohn l. c. S. 315, 365][4]. Die ganze Welt könnte keine Mücke erschaffen (Talmud Jerusch Synhedrin Kap. 7, יפה מראה f. 189 b). Dem stolzen Menschen sagt man: „Die Mücke ist dir in der Schöpfung vorangegangen“ (Synh. f. 38)“. Aber dieses schwächste Geschöpf fliegt dem Elephanten in den Rüssel u. s. w. (Sabbat f. 77 b; vgl Dieterici und Mose Ibn Esra ll. cc.). — Hieran knüpft sich der ***moralische*** Nebengedanke, dass das Kleinste nicht zu verachten sei, weil es schaden oder nützen könne (s. mein Manna, Berlin 1847 S. 106 zu N. LXV). — Und wie die Weisheit Gottes sich in der Schöpfung des Kleinsten kund giebt: so benutzt Gott auch gerade das Kleinste, um gewaltige Menschen zu bestrafen. Hier denkt gewiss der Leser an die Sage von ***Titus***, oder ***Nimrod***; dass die Stelle im Koran (Sure II, 27) durch die Parallele im Talmud einen prägnanten Sinn erhalte, habe ich in einer Besprechung von Weil's „Biblische Legenden der Muhammedaner“ im Magazin für die Liter. des Auslands 1845 S. 287 nachgewiesen. Dem gegenüber erscheint S. Mayer's

---

[4]) In dem Märchen: Der Zaunkönig und der Bär (bei Grimm, II n. 102 S. 200) setzt sich die Mücke, als das „listigste“ Thier unter den Fuchsschwanz u. s. w. — Erzählungen von der ***Ameise*** bei Arabern z. B. מעשה נמלה (welches im V. Bande des בית המדרש erscheinen wird), die Sage von Philoponus und Tamerlan (mein Alfarabi S. 153, 250).

-Verbindung der Mücke mit dem bösen Gewissen als Beelzebub (בעל זבוב, Litbl. des Orient VII, 617) sehr gesucht; wie es auch nur das Bild des Kleinsten ist, wenn der böse Trieb (יצר הרע) zuerst wie eine Fliege erscheint (Berachot 67a, bei Brecher, das Transcendentale S. 63). Hingegen ist es eine sonderbare Auffassung, wenn Nebukadnezar den Pseudo-***Ben Sira*** (f. 25 meiner Ausgabe, Berlin 1858) fragt, wozu die eintägigen Mücken erschaffen seien, und Dieser antwortet: wegen (בזכות) der Mücke, welche an Titus die Strafe vollziehen werde, die anderen zur Nahrung der Raben u. s. w.

VII. Bei der ***Biene*** ist es vorzugsweise die regelmässige Form, die sechseckige (משושת, eine jüngere, dem Arabischen nachgeahmte Bildung), welche hervorgehoben wird; doch geht dieses Thema schon zu weit über unseren gegenwärtigen Kreis hinaus, und soll hier nur angedeutet sein.

VIII. Es mag schliesslich noch des Spruches gedacht werden: „Ohne seinen (Gottes) Willen fällt kein ***Sperling*** oder kein ***Schneekügelchen*** auf die Erde“ bei Grimm (Mährchen II n. 157 S. 325 „aus der Kirche gelernt“). Hier wird das Geringste für den Fatalismus oder die specielle Vorsehung angeführt, wofür die bekannten rabbinischen Sentenzen die Bewegung eines Fingers, das Blatt vom Baume u. dgl. haben; Letzteres wird stereotyp.

Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud.

Mitgetheilt von Dr. **I. Goldziher.**

I.

Die Polemik der Muhammedaner gegen agadische Aussprüche, talmudisch-jüdische Gebräuche und religiöse Ceremonien lässt sich bis zur Traditions-Literatur hinauf verfolgen. Zu weitläufiger, zusammenhängender Darstellung, zu eigentlichen Literaturproducten bildet sich diese Polemik erst im 5. Jhd. der *Higra* aus, gleichzeitig mit dem ersten Ansatze der ausführlichen Kritik der alt- und neutestamentlichen Bücher, welche von Seiten der Juden und Christen an böswilligen, zum Theil tendenziösen Fälschungen gelitten haben sollen. Der allererste Repräsentant dieser Polemik war nach dem Zeugnisse der arabischen Biographen[1]) Abû Muhammed 'Alî b. Ahmed b. Hazm (gest. 456 d. H.), der Zeitgenosse *Samuel Nagdêlâ's*, mit dem er auch viel Umgang hatte und unter anderen einmal über Bedeutung und Werth der Resch-Gelûthâwürde debattirte[2]), mit welcher die jüdischen Zeitgenossen die Verheissung Genes. XLIX V. 10 in Verbindung bringen wollten. Er nennt den Samuel Nagd. bei dieser Gelegenheit den „gelehrtesten und streitbarsten Juden“ וקד קררת עלי הדׄא אלפצׄל אעלמהם ואגדלהם והו אשמואל בן יוסף אללאוי אלכאתב אלמערוף

[1]) Ibn Challikân V, 489.

[2]) Cod. Leiden, Warner 480 Bl. 60°.

באבן אלנגראלי פי סנה ארבע וארבע מאיה פקאל לי לם תזל
רוס אלגואלית [3] יתצלון מן ולד דאוד והם מן בני יהודא והי
(ולהם l.) קיאדה ומלך וריאסה פקלת הדא כטא לאן ראס
אלגאלות לא ינפד אמרה עלי אחד מן אליהוד ולא מן גירהם
ואנמא הי תסמיה לא חקיקה להא ולא לה קיאדה ולא בידה
מחצרה . . . וכו׳.

Während also Nagd. die Vorhersagung im Segen Jakobs auch auf den seinen Stammbaum bis Juda zurückführenden Exilarchen bezieht: sucht unser Ibn

---

[3]) Pluralis fractus von *galût*. Dieses Wort wird gewöhnlich mit einem gîm und ת geschrieben. Ich habe es aber auch mit dem ʿgaje und dem ת̄ gefunden, in dem Wiener Codex A. F. nr. 58 (279) וכית אהלכהם וגמרדהם וגעלהם פי אלגאלות אלדאים אלי יום אלקיאמה יעני באלגאלות אלעבודיה Es ist bekannt, dass auch das N. pr. גָּלְיַת so umschrieben wird, wie גָּלוּת. [Galût ist nach der muhammed. Auffassung der König der Berber im Lande Philistîn (Masûdi, Goldene Wiesen III p. 101 גאלות אלגבאר מלך אלברבר מן ארץ פלסטין) bei Beidâwi I. 533 heisst es אלגדרי]. Ich weis nicht, ob es schon anderweitig bekannt ist, dass wenigstens unter den Chosrû's, der Rês-Gelûthâ jedesmal, wenn das Nôrûz auf einen Sonnabend fiel, dem persischen Staatsschatze 4000 Dirhem entrichten musste. Ich entnehme diese Notiz einer Abhandlung über das Nôrûzfest im Wiener Cod. Mixt. nr. 94 Bl. 173 b. Der Verfasser setzt seinem Berichte die Worte nach: „Man weiss hiefür keine andere Ursache anzugeben, als dass dieses eine Sitte ist; das zu entrichtende Geld ist demnach eine Art Toleranzsteuer“. פכאן ממא אגתמע אלנירוז פי יום סבת אמר אלמלך לראס אלגאלות בארבעה אלף דרהם ולם יערף לה סבב אכתר מן אן אלסנה גרת מנהם בדלך פצארת כאלגזיה Dem Wortlaute der angeführten Worte nach hätte der Exilarch die 4000 Dirhem bekommen, nicht bezahlt; jedoch wäre nach dieser Auffassung der Nachsatz unverständlich.

Hazm darzuthun, dass die angebliche Herrschaft dieses jüdischen Fürsten nur eine Schattenregierung sei, ein blosser Titel ohne praktischen Werth und ohne reelle Bedeutung. Auch sonst hat der Verf. viel mit Juden verkehrt, er ist aber nicht sonderlich gut auf sie zu sprechen. Bei Gelegenheit der Erwähnung eines jüdischen Zauberers der nach Cordova kam und einem Mitgliede der Familie Iskenderâni, der in der Nähe der Judengasse wohnte, zwei Hörner auf die Stirne zauberte, sagt er: „Dieses Volk ist im Ganzen das Verlogenste aller Geschöpfe, sowohl seine Vorfahren, als seine Nachkommen, und trotzdem ich viele unter ihnen kenne, so sah ich nur zwei Juden von erprobter Wahrhaftigkeit“ [4]. „Obwohl“ sagt er an einer anderen Stelle „die Häupter der Juden von der Wahrhaftigkeit des Islam überzeugt sind [5]), so wollen sie dies aus Ahnenstolz, und wegen des Verlangens nach weltlicher Herrschaft u. s. w. nicht zugestehen. Dies habe ich an vielen ihrer Grossen gefunden, die ich gesehen habe“ [6]. Auch in Betreff der illegitimen Abstammung Davids von Perez hat er mit einem jüd. Gelehrten conferirt [7]. „Der Verstand der Juden im Verhältniss zu dem anderer Leute“, sagt er, „ist wie

---

4) Cod. Leiden l. c. Bl. 61 recto ואלקום באלגמלה אכדב אלבריה אסלאפא ואכלאפא ועלי כתרה מא שאהדנא מנהם מא ראית פיהם קט מתגרבא ללצדק אלא רגלין פקט.

5) Diese Zumuthung habe ich auch bei einem anderen arab. Schriftsteller gefunden.

6) Cod. Leiden ibid. Bl. 46 r. והכדא וגדנא אכתר מן שאהדנאה מן רוסאיהם.

7) Ibid. Bl. 58 verso.

der Geruch der Vegetabilien nach denen sie sich (Numeri XI) sehnten im Verhältniss zu dem Geruch anderer Früchte“ [8]). Unter den Juden, mit denen er verkehrte und sich wissenschaftlich unterhielt, erwähnt Ibn Hazm auch einen guten Kenner der hebräischen Sprache [9]), den er um die Etymologie des Wortes יִשְׂרָאֵל befragte, der ihm aber anders berichtete, als in der Bibel angegeben ist; und einen gewissen ***Ismáil b. Jusuf genannt Ibn ul Báramikí***, den er als כאתב bezeichnet. Er discutirte mit ihm die Nothlüge Abrahams in Betreff seines Verhältnisses zu Sara. Der genannte Jude gab ihm die Erklärung, dass אָחֹת im Hebräischen sowohl „Schwester“, als auch „Anverwandte“ überhaupt bezeichnen könne, mit welcher Erklärung sich Ibn Hazm aber nicht zufrieden giebt, gegen welche er vielmehr allerlei Einwendungen vorbringt [10]), die jedoch nicht hierher gehören. Ich glaube dass dieser Ismâil kein anderer als wieder ***Nagdela*** ist und vermuthe, dass das wunderliche Bâramikî oder Jârâmikî u. s. w. (die Hschr. hat nur das Gerippe ohne die diakritischen Punkte) so zu lesen ist, um so eher, da wir doch keinen anderen jüdischen Hofsecretär aus jener Zeit kennen. Das „***Ismáil***“ ist eine Verwechslung

---

[8]) Bl. 72 r. הדכרוא שוקהם אלי אלקרע ואלקתא ואלבצל ואלכראת ואלתום אלדי תשבה ראיחתה פי אלרואיח עקולהם פי אלעקול.

[9]) Bl. 56 recto וקד אכברני בעץ אהל אלבצר באלעבראניה וכר׳ Er ist nicht ausdrücklich als Jude genannt, doch war er es wahrscheinlich.

[10]) Bl. 53 verso. פקאל לי אן כן אללפטה פי אלתוראה אכת והי לפטה תקע באלעבראניה עלי אלאכת ועלי אלקריבה.

mit ***Samuel*** [womit es auch identificirt wird[11])], was um so leichter geschehen konnte, da wie wir oben sahen, unser Verf. אסמואל schreibt[12]). Die Kunje stimmt mit der Nagdêlâ's überein.

Wir wollen nun, bevor wir zur Mittheilung unseres Textstückes schreiten, die judenfeindlichen Schriften Ibn Hazm's aufzählen und können uns hier kurz fassen, da wir in der allernächsten Zeit ein ausführliches Werk des unübertrefflichen Steinschneider über dieses Literaturgebiet (das der muhammedanisch-jüdischen Polemik) zu erwarten haben:

a) אט̃האר תבדיל אלנצארי ואליהוד ללתוראה̈ ואלאנגיל וביאן תנאקץ̇ מא באידיהם מן ד̇לך̇.

Wie es scheint ist dieses selbstständige Werk, welches sonst nicht vorhanden ist, vollinhaltlich aufgenommen in des Verf. b) grosse Religionsgeschichte:

---

11) Z. B. bei ***Ibn Kuteiba***, Handbuch der Geschichte ed. Wüstenfeld p. 21 wo es heisst: . . ׳ָ׳. . אשמאויל בן הלקאנא והו אסמאעיל באלערביה.

12) Auch bei Masûdi I 105 finden wir שמויל und אשמאויל. Die von den arabischen Philologen als die richtigste anerkannte Form ist סַמַוְאֵל (Samauâl) s. Harîrî Commentar p. 277,10 der zweiten Ausgabe. Bei dieser Gelegenheit will ich noch erwähnen, dass der allererste Samuel, und wahrscheinlich auch andere Propheten, von den orientalischen Juden denselben Beinamen erhielt, der von den Muhammedanern gewöhnlich ihren Heiligen beigegeben wird, nämlich: Sejdî, Sîdî: RGA. des R. David b. Abî Zimrâ Nro. 513 (I. Bd. Bl. 93a) שאלת ממני אודיעך דעתי באשה שנדרה אם תעמוד מחליה אתן חצי דמיה לסידי שמואל. Wenn ich mich recht erinnere, so wiederkehrt diese Benennung in den Reisen Benjamins II. häufig.

כתאב אלמלל ואלנחל. So weit der betreffende Abschnitt dieses Buches (Cod. Leiden Warner Nr. 480 Bl. 39—140; Cod. der Wiener Hofbibliothek N. F. Nr. 216. Bl. 28—137) in diese Mittheilungen gehört, habe ich denselben nach beiden erwähnten Handschriften [13]) edirt; den übrigen Theil, der eine Kritik der Bibel enthält, werde ich in einem grösseren Zusammenhange im Vereine mit vielen anderen handschriftlichen Werken, die ich zu diesem Behufe kennen gelernt, verarbeiten.

c) Eine Polemik gegen Samuel b. Nagdêlâ's Einwürfe gegen viele Stellen des Korâns [14]).

Die Biographie des Verfassers hat Dozy beschrieben [15]); über das Werk, dem ich die nachfolgende Mittheilung entnehme, kann man sich aus den Catologen [16]) unterrichten.

Der Leser der folgenden Textmittheilung wird bemerken, dass die Polemik des Ibn Hazm nicht nur Talmudisches und Midraschisches trifft, dass er vielmehr Biblisches mit Agadischem confundirt, und in seinen Angriffen auf Letzteres auch Erzählungen der Bibel kritisirt, was in dem der hier mitgetheilten

---

[13]) Cod. L. 87 verso bis 90 verso; cod. W. 133 r. — 137 v.

[14]) *S. Dozy's* Recherches 2. Ausg. I. p. 300.

[15]) Im Leidener Handschriftencatalog I. 224 — 236 sind die Quellen zusammengestellt, die Biographie ist in Dozy's Histoire des Muselmans d'Espagne III. 341 ff. zu finden.

[16]) Catalog. Codd. Orient. Bibl. Lugd. Batavorum IV 230 ff., Flügel's Catalog der Orientalischen Handschr. der Wiener Hofbibl. II. 197 ff.

vorangehenden Parthie seinen Platz hätte finden müssen. Dahin gehören die Bemerkungen über die überschwängliche Mahlzeit des Königs Salomo und den Krieg Asâ's gegen den Negerkönig Zerach[17]), wo die Zahlenangaben allerdings nicht mit den biblischen Berichten stimmen; ferner der gegen den Vers כי הנגע בכם נגע בבבת עינו[18]) gerichtete Angriff, der seine ganze Bedeutung natürlich erst durch die Hinzunahme der midrâschischen Interpretation dieser Prophetenworte gewinnt[19]).

Meine nächste Mittheilung wird sich auf die Polemik des ***Jbn Gauzía*** beziehen, der nicht so wie Ibn Hazm bei einzelnen Sätzen und Angaben der Agada verweilt, sondern sich auf Schlacht- und Speisegesetze und andere Puncte des jüdisch-traditionellen Lebens einlässt. —

---

[17]) II. Chron, XIV. v. 7—14. Dieses Krieges geschieht auch von Seiten muhammedanischer Historiographen Erwähnung, so erwähnt ihn z. B. ***Ibn ul Athír*** ed. Tornberg Bd. I.

[18]) Zecharjâ II. 12.

[19]) ***Mechilta*** (ed. Friedmann) p. 39a: מגיד שכל מי שקם כנגד ישראל כאלו קם כנגד הק״בה Andererseits ist die Emendation, welche die Rabbinen an dem Worte נֹגֵעַ (sic l. כְּנֹגֵעַ) vollziehen, um einem Vorwurfe zu begegnen, wie ihn hier unser Verf. vorbringt, schon eine Abschwächung des prophetischen Gedankens. R. Jehûda findet (das.) schon in dem עֵינוֹ einen decenteren Ausdruck für עֵינִי.

קאל אבו מחמד והאך אן שא אללה עז וגל נדכר טרפא
יסירא מן כתיר גדא מן כלאם אחבארהם אלדין ענהם אכדות
כתאבהם ודינהם ואליהם ירגעון פי נקלהם לתוראתהם וכתב
אלאנביא וגמיע שראיעהם לירי כל די פהם מקדארהם מן אלפסק
ואלכדב פילוח אנהם כאנוא כדאבין מסתכפין באלדין ובאללה
תעאלי אלתופיק ולקד כאן יכפי מן הדא אקדארהם באנהם
עמלוא להם[1]) הדה אללאלואת שריעה[2]) עוצא ממא אמר אללה
תעאלי בה מן אלקראבין והדא תבדיל אלדין גהארא.

קאל אבו מחמד דכר אחבארהם והו פי כתבהם משהור
לא ינכרונה עגד מן יערף כתבהם אן אבוה יוסף אחד באכוה
אבאהם טרחוא אללענה עלי כל מן בלג אלי אביהם חיאה אבנה
יוסף ולדלך לם יכברה אללה עז וגל בדלך ולא אחד מן
אלמלאיכה פאעגבוא לגנון[3]) אמה תעתקד אן אללה כאף אן
תקע עליה לענה קום באעוא אלנבי אבאהם ועקוא אלנבי
אבאהם אשד אלעקוק וכדבוא אעטם אלכדב ופואללה לו לם
יכן פי כתבהם אלא הדא אלכדב והדא אלחמק והדא אלכפר
לכאנוא אחמק אלאמם ואכפרהם ואכדבהם פכיף ולהם מא
קד דכרנא ונדכר אן שא אללה תעאלי.

ופי בעץ כתבהם אן הארון עליה אלסלאם קאל ללה
תעאלי אדא אראד אן יסכט עלי בני אסראייל יא רב לא
תפעל[4]) פלנא עליך דמאם והק לאן אבי ואנא אקמנא לך ממלכה
עטימה. קאל אבו מחמד והדה עטמה אכרי האבי להארון ע"מ
אן יקול הדא אלגנון אין הדא אלהוס והדה אלרעונה מן אלחק
אלכיר[5]) אד יקול תעאלי ימנון עליך אן אסלמוא קל לא תמנוא
עלי אסלאמכם בל אללה ימן עליכם אן הדאכם ללאימאן אן
כנתם צאדקין.

ופי בעץ כתבהם אן אלאורתין אלתין אמר אללה מוסי אן
יצורהמא עלי אלתאבות כלף אלחגלה פי אלסראדק אנמא כאנתא
צורה אללה תעאלי וצורה מוסי ע"מ מעה תעאלי אללה ען
כפרהם עלוא כבירא.

---

1) להם f. in W. — 2) שריעה f. in L. — 3) W.: לעקול. —
4) L.: תעקל, was vielleicht durch Vertheilung der diakritischen Puncte in תגפל zu emendiren und der in den Text aufgenommenen Lesart des Cod. W. vorzuziehen ist.
5) W.: אלדעוי מן אלמן אלכיר.

ופי בעץ̇ כתבהם אן אללה תעאלי קאל לבני אסראייל מן
תערץ̇ לכם פקד תערץ̇ לחדקה̈ עיני.

ופי בעץ̇ כתבהם אן עלה̈[6]) תרדד בני אסראייל מע
מוסי פי אלתיה ארבעין סנה̈ חתי מאתוא כלהם אנמא כאנת
לאן פרעון כאן בני עלי טריק מצר אלי אלשאם[7]) לנמא סמאה
באעל צפון[8]) וגעלה טלסמא לכל מן הרב מן מצר יחירה ולא
יקדר עלי אלנפאד̇ פאעגבוא למן יגיז[9]) אן יכון טלסם פרעון
יג̇לב אללה תעאלי ויחיר נביה ומן מעה חתי ימותוא פאין כאן
פרעון ען הד̇ה אלקוה̈ אד̇ ג̇רק פי אלבחר.

ופי בעץ̇ כתבהם אן דינה בנת יעקב ע״מ אד̇ עלבהא
שכים בן חמאר חנא בהא חמלת[10]) וולדת אבנה̈ ואן עקאבהא
חטף תלך אלפרכ̇ה̈ אלזנא וחמלהא אלי מצר ווקעת פי חגר יוסף
פרבאהא ותזוגהא והד̇א תסבה אלכ̇ראפאת אלתי יחדת̇ בהא
אלנסא באלליל אד̇א ג̇זלן.

ופי בעץ̇ כתבהם אן יעקוב אנמא קאל פי אבנה נפתאלי
איל מטלק לאנה קטע מן קריה̈ אברהים ע״מ אלתי בקרב בית
אלמקדס אלי מנף אלתי במצר ורגע קריה̈ אלכ̇ליל פי סאעה̈ מן
נהאר לשדה̈ סרעתה או[11]) לאן אלארץ̇ טוית לה פי מקדאר
ד̇לך מסירה̈ ניף ועשרין יומא.

ופי בעץ̇ כתבהם ממא יכ̇תלפון פי לחתה אן אלסחרה̈
יחיון אלמותי עלי אלחקיקה̈ ואן כאהנא אסמא אללה תע׳ ודעא
וכלאמא מ̇ן[12]) ערפה מ̇ן נאלה ופאסק אחאל אלטבאיע ואתי
באלמעג̇זאת ואחיא אלמותי ואן ענחא[13]) סאחרה̈ אחית לשאול
אלמלך והו טאלות שמואל אלנבי בעד מותה פלית שערי אד̇א
כאן הד̇א חקא פמא יומנהם מן אן מוסי וסאיר מן יקרון
בנבותה כאנוא מן אהל הד̇ה אלצפה̈ ולא סביל אלי פרק בין שי
מן ד̇לך אבדא.

ופי בעץ̇ כתבהם אן בעץ̇ אחבארהם אלמעט̇מין ענדהם
ד̇כר להם אנה ראי טאירא יטיר פי אלהוי ואנה באץ̇ ביצ̇ה̈
וקעת עלי ת̇לאת̇ עשרה̈ מדינה̈ פהדמתהא כלהא.

ופי בעץ̇ כתבהם אן אלמראה̈ אלמדיניה̈ אלתי ד̇כר פי

---

6) W.: ג̇איה̈. — 7) אלי אלשאם f. in W. — 8) L.: באעה צפון, W.: באעלי צפון. — 9) W.: יקדר. — 10) W.: חבלת. — 11) Die Codd. haben לא. — 12) W.: מא. — 13) W.: ענוה̈.

אלתוראה̈ אלתי[14]) זנא בהא זמרי בן סאלו מן סבט שמעון
טענה פינחאס בן אלעאזאר בן הארון ברמחה פנפד̄ה ונפד̄
אלמראה̈ תחתה ת̄ם רפעהמא פי רמחה אלי אלסמא כאנהמא
עאידאן פי ספוד וקאל הכד̄א יפעל במן עצאך קאל כביר מן
אחבארהם מעט̇ם ענדהם אנה כאן תכסיר עגז תלך אלמראה̈
מזרעה̈ מדי כ̄רדל.

ופי כתבהם אן טול לחיה̈ פרעון כאן סבע מאיה ד̄ראע
והד̄ה ואללה מצ̇חכה̈ תסלי אלת̄כאלי ותטרד אלאחזאן קאל אבו
מחמד אן מת̄ל האולא פליעקל אלדין ותבא לקום אכ̄דוא כתבהם
ודינהם ען מת̄ל הד̄א אלרקיע אלכד̄אב ואשבאההם.

ופי בעץ̇ כתבהם אן גבאיה̈ סלימאן ע״מ פי כל סנה̈ כאנת
סת מאיה̈ אלף קנטאר וסת וסתין אלף קנטאר מן ד̄הב והם
מקרון אנה̈ לם ימלך קט אלא פלסטין ואלארדן ואלג̄ור פקט ואנה
לם ימלך קט רפח ולא ג̄זה̈ ולא עסקלאן ולא צור ולא צידא ולא
דמשק ולא עמאן ולא אלבלקא ולא מאב ולא גבאל אלשראה̈ פהד̄ה
אלגבאיה̈ אותי לו גמע כל ד̄הב באידי אלנאס לם יבלג̄הא מן
אין כ̄רגת וקד קלנא אן אלאכ̄באר אלד̄ין עמלוא להם הד̄ה
אלכ̄ראפאת *כאנוא ת̄קלא פי אלחסאב[15]) וכאן אלחיא פי
וגוההם קלילא גדא וד̄כרוא[16]) אנה כאן למאידה̈ סלימאן ע״מ
פי כל סנה̈ אחד עשר אלף ת̄ור וכ̄מסמאיה̈ ת̄ור[17]) וחואלה̈
וסתה̈ ות̄לאת̄ין אלף שאה̈ סוי אלאיאיל ואלאייל פאנט̇רוא מא ד̄א
יכפי לחום מא ד̄כרנא מן אלכ̄בז וקד ד̄כרוא עדדא מבלג̄ה̈ סתה̈
אלאף מדי פי אלעאם למאידתה כ̄אצה̈ ואעלמוא אן בלד בני
אסראייל יצ̇יק ען הד̄ה אלנפקאת הד̄א מע קולהם אנה ע״מ
כאן יהדי כל סנה̈ ת̄לאת̄י הד̄א אלעדד ומת̄לה מן זית אלי מלך
צור פלית שערי לאי שי כאן יהאדיה בד̄לך[18]) הל ד̄לך אלא
לאנה כפוה ונט̇ירה פי אלמלך והד̄ה כלהא כד̄באת ורעונה̈ לא
כ̄פא בהא ואכ̄באר מתנאקצ̇ה̈ וד̄כרוא אנה כאנת תוצ̇ע פי קצר
סלימאן ע״מ כל יום מאידה̈ ד̄הב עלי כל מאידה̈ מאיה̈ צחפה̈
ד̄הב ולד̄לך[19]) מאיה̈ טבק ד̄הב עלי כל טבק ת̄לאת̄מאיה̈ כאס
פאעגבוא להד̄ה אלכד̄באת אלבארדה̈ ואעלמוא אן אלד̄י עמלהא

---

[14]) So in beiden Codd. Besser wäre: אנה zu lesen. — [15]) W.: מא כאנוא פי אלחסאב. — [16]) W.: וד̄כר. — [17]) F. in W. — [18]) W.: לד̄לך. — [19]) L.: ות̄לאת̄מאיה̈.

כאן תקיל[20]) אלד̇הן פי אלחסאב מקארה פי עלם אלמסאחה̈ לאנה
לא ימכן אן יכון קטר דאירה̈ אלצחפה̈ אקל מן שבר ואן לם יכן
בד̇לך פסי צחיפה̈ לא צחפה̈ טעאם מלך פוג̇ב צ̇רורה̈ אן יכון
מסאחה̈ כל מאידה̈ מן תלך אלמואיד עשרה̈ אשבאר *פי ת̇לת̇יה̈
אלא אקל[21]) סוי חאפיתהא וארגלהא ואעלאמהא אן מאידה̈ ד̇הב
כ̇דה לפתהא לא *ימכן אלבתה̈ אן[22]) יחרכהא אלא פיל לאן
אלד̇הב אתקן אלאג̇סאם ואת̇קלהא ולא ימכן אלבתה̈ אן יכון פי כל
מאידה̈ מן תלך אלמואיד אקל מן ת̇לאת̇ה̈ אלאף רטל ד̇הב פמן
ירפעהא ומן יצ̇עהא ומן יג̇סלהא ומן ימסחהא ומן ידירהא
פהד̇א אלד̇הב כלה והד̇א אלאטבאק מן אין פאן קיל אנתם
תצדקון באן אללה תעאלי אתאה מלכא לא ינבג̇י לאחד מן
בעדה ואן אללה סכ̇ר לה אלריח ואלג̇ן ואלטיר ועלמה
מנטק אלטיר ואלנמל ואן אלריח כאנת תג̇רי באמרה ואן אלג̇ן
כאנוא יעמלון לה אלמחאריב[23]) ואלת מתאת̇יל ואלג̇פאן ואלקדור
קלנא נעם ונכפר מן לא יומן בד̇לך ובין אלאמרין פרק ואצ̇ח והו
אן אלד̇י ד̇כרת ממא נצדק בה נחן הו מן אלמעג̇זאת אלתי יאתי
במת̇להא אלאנביא ע"מ דאכ̇ל כלה תחת אל ממכן פי בניה̈
אלעאלם[24]) ואלד̇י ד̇כרוה הוא כ̇ארג ען הד̇א אלבאב דאכ̇ל פי
חד אלכד̇ב ואלממתנע פי בניה̈ אלעאלם.

ופי בעץ̇ כתבהם אלמעט̇מה̈ ענדהם אן זארח מלך אלסוד
אן ג̇זא בית אלמקדס פי אלף אלף מקאתל ואן אסא בן
אביא אלמלך חרג אליה פי ת̇לת̇מאיה̈ אלף מקאתל מן
בני יהודא וכ̇מסין אלף מקאתל מן בני בניאמין
פהזם אלסודאן והד̇א כד̇ב פאחש ממתנע לאן
מן אקרב מוצ̇ע מן בלד אלסודאן והם אלנובה̈ אלי מסקט אלניל
פי אלבחר נחו מסירה̈ ת̇לאת̇ין יומא ומן מסקט אלניל אלי בית
אלמקדס נחו עשרה̈ איאם לאחרי ומפאוז ואלף אלף מקאתל לא
יחמלהם אלא אלבלאד אלמעמורה̈ אלואסעה̈ ואמא אלצחארי
אלג̇רד פלא תם פי מת̇ל גמיע אעמאל מצר פכיף יכ̇טוהא אלי

---

20) L.: תקב̇ל, W.: נקיל. — 21) L.: פי מת̇לת̇ה. — 22) F. in W. — 23) W.: ואלמבאני, doch ist die LA. des L. vorzuziehen, da diese Ausdrücke wörtlich aus Koran XXXIV, 12 entnommen sind. — 24) In L. hat sich nach אלעאלם irrthümlich בן בני יהודא eingeschlichen.

בית אלמקדס הדא ממתנע פי רתבה אלגיוש וסירה אלממאלך
ומן אלבעיד אן יכון ענד מלך אלסודאן חין יתסע בלדהם ויכתר
עדדהם אסס בית אלמקדס פכיף אן יתכלפוא גזוהא לבעד
תלך אלבלאד ען בלאד אלנובה ואלאחבשה ואלבגאה[25]) פלגיר
אלחטה[26]) קליל[27]) אלעדד ואנמא הי כראפאת מכדובה בארדה.

ופי כתאב להם יסמי שעור קומה[28]) מן כתב[29])
אלתלמוד ואלתלמוד הוא מעולהם ועמדתהם[30]) פי פקההם
ואחכאם דינהם ושריעתהם והו מן אקואל אחבארהם בלא כלאף
מן אחד מנהם ופי אלכתאב אלמדכור אן תכסיר גסה כאלקהם
תעאלי ען קולהם[31]) מן אעלאהא אלי אספה כמסה אלאף
דראע חאשי אללה מן אלזור ואלמסאחאת ואלחדוד ואלנהאיאת.

ופי כתאב אכר מן אלתלמוד יקאל לה סאדר נאשים
ומענאה תפסיר אחכאם אלחיץ אן פי ראס כאלקהם תאג פיה
אלף קנטאר מן דהב ופי אלבעה כאתם לה פץ[32]) תצי מנה
אלשמס ואלכואכב ואן אלמלך אלדי יכדם[33]) דלך אלתאג אסמה
לנדלפון תעאלי אללה ען הדה אלחמאקאת.

וממא אגמע עליה אחבארהם לענהם אללה אן
מן שתם אללה תעאלי ושתם אלאנביא יודב[34]) ומן שתם
באלאחבאר ימות אי יקטל פאענבוא להדא ואעלמוא אנהם מלחדון
לא דין להם ויפצלון אנפסהם עלי אלאנביא ע״מ ועלי אללה עז
וגל ומן אלאחבאר פעליהם מא יכרג מן אספלהם ופימא
סמענא עלמאהם ידכרונה ולא יתנאכרונה מעני[35]) אן אחבארהם
אלדין אכדוא ענהם דינהם ואלתוראה וכתב אלאנביא ע״מ
אתפקוא עלי אן רשוא[36]) בולם אלבניאמיני לענה אללה ואמרוה
באשהאר דין עיסי ע״מ ואן יצל אלאחבה[37]) וידכלהם אלי
אלקול באלאהיתה וקאלוא לה נחן נחתמל אתמך פי הדא פפעל

---

25) L.: ואלנגאה. Ich habe die LA. des Cod. W. vorgezogen; die geographische Lage von Beg'âh passt ganz genau in den Zusammenhang. Vgl. Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Egypte (Paris 1811) II, 136 ff. — 26) W.: אלבטב. — 27) W.: בעיד. — 28) Codd. שבר תומיה. — 29) L.: כתאב. — 30) W.: ועדתהם. 31) F. L. — 32) לה פז F. L. — 33) F. L. — 34) W.: ידב. 35) Ich glaube, statt: מא מענאה. — 36) W.: דסוא. — 37) L.: אתבאעה.

ובלג מן דלך חית קד טהר ואטלמות יקינא אן הדא עמל לא
יסתסהלה דו דין אגלא ולא יבלוא אתבאע אלמסיח ענד אוליך
אלאחבאר לענהם אללה מן אן יכונוא עלי חק או עלי באטל לא
בד מן אחדהמא פאן כאנוא ענדהם עלי חק פכיף אסתחלוא
אצלאל קום מחקין ואכראגהם ען אלהדי ואלדין אלי[38]) אלצלאל
אלמבין הדא ואללה לא יפעלה מומן באללה תעאלי אגלא ואן
כאנוא ענדהם עלי צלאל וכפר פחסבהם דלך מנהם ואנמא יסעי
אלמומן ליהדי אלכאפר ואלצאל ואמא אן יקוי בצירתה פי
אלכפר ויפתח לה פיה אבואבא אכד ואפחש ממא הו עליה
פהדא לא יפעלה אינא מן יומן באללה תעאלי קטעא * ולא יפעלה
אלא מלחד[39]) יריד יסהר במן סואה פאן הולא אבדוא דינהם
וכתב אנביאהם באקראהם פאטגבוא להדא והדא אמר לא
נבעדה ענהם לאנהם קד ראמוא דלך * פיהא ופי דינהא[40]) פבעד
עליהם בלוג ארבהם מן דלך ודלך אסלאם עבד אללה בן סבא
אלמערוף באבן אלסודא אליהודי אלחמירי לענה אללה ליצל מן
אמכנה מן אלמסלמין פנהג לטאיפה רדלה כאנוא יתשיעון פי עלי
רצה אן יקולוא באלאהיה עלי כאלדי נהג בולס לאתבאע אלמסיח
ע"מ מן אן יקולוא באלאהיתה והם אלבאטניה ואלגאליה אלי[41])
אליום ואהקהם כפרא אלאמאמיה עלי גמיעהם לעאין אללה תתרי.

ואשנע מן[42]) הדא כלה נקלהם אלדי לא תמאנע בינהם
פיה ען כביר מן אחבארהם אלמתקדמין אלדין ענהם וען
אלאחבהם[43]) אבדוא דינהם ונקל תוראתהם וכתב אלאנביא
אסמה אסמאעיל כאן אכתר[44]) כראב אלבית אלמקדס * אד
כרבה[45]) טיטס פידכרון ענה אנה אבברהם ען נפסה אנה
כאן מאביא פי כראב בית אלמקדס[46]) פסמע אללה תעאלי יאן
כמא תאן אלחמאמה ויבכי והו יקול אלויל למן אכרב ביתה
וצעצע רכנה והדם קצרה ומוצע סכינתה ווילי עלי מא אכרבת
מן ביתי ווילי עלי מא פרקת מן[47]) בני ובנאתי קאמתי מנכסה
חתי אבני ביתי וארד אליה בני ובנאתי קאל הדא אלנדל אלמוסך
אבן אלאנדאל אסמאעיל פאבד אללה בהיאבי וקאל לי אסמעתי

---

38) W.: פי. — 39) L.: ולא יפעלה אלא ללאח; W.: ולא יפעלה מלחד. — 40) W.: יקינא פי דינהא. — 41) F. in L. — 42) F. in L. — 43) Nach W.; L. hat bloss ענה. — 44) W.: אתר. — 45) Beide Cod. כרנה. — 46) Nach W. — 47) L.: בין.

יא בני יא אסמאעיל קלת לא יאר׳ב פקאל לי יא בני יא
אסמאעיל באלך עלי קאל אלגיפה אלמנתנה פבארכת עליה ומצית.

קאל אבו מחמד לקד כאן מן באלת עליה אלתעאלב ואללה
מא פי אלמוגודאת אר׳ד׳ל ואנתן ממן אחתאג אלי ברכה הד׳א
אלכלב אלוצר פאעגבוא לעג׳יס מא אנתצמת [48]) עליה [49]) הד׳ה
אלקצה [50]) מן וגוה אלכפר אלשניע פמנהא ולפה אללה תע׳
באלנדאמה עלי מה פעל ומא אדי דעאה אלי אלנדאמה אתראה
כאן עאגבא *עלי אן ירדהם [51]) הד׳א עג׳ב אכ׳ר ואד׳ כאן לא דמא
עלי ד׳לך פלם תמאדי עלי תבדידהם ואלקא אלגם עליהם חתי
יבלג׳ ד׳לך אלי אלקא אלחכה פי אדבארהם כמא פי כ׳ אכ׳ר
תוראתהם ומא פי אלעאלם לפה אחמק מן לפה מן יתמאדי עלי
מא ינדם עליה הד׳ה אלנדאמה. ומנהא ולפה אללה
תעאלי באלבכא ואלאנין ומנהא ולפה לרבה תעאלי
באנה לם ידר כל סמעה אם לא חתי סאלה ען
ד׳לך הם אשרף שי אכ׳בארה ען נפסה באנה אגאבה באלכד׳ב
ואן אללה תע׳ קטע באלכד׳ב ואג׳אב ענה ולם ידר אנה כאד׳ב
ומנהא כונה בין אלצ׳רב וכי מאוי אלמגאנין מן אלנאס ובסאם
אלחיואן כאלתעאלב ואלקטע [52]) אלבריה ונחוהא ומנהא ולפה
אללה תע׳ בתנכיס אלקאמה ומנהא עלבה אלברכה מן ד׳לך
אלמנתן בן אלמנתנה ואלמנתן ובאללה אלד׳י לא אלה אלא הו אן
כאן בלג׳ קט מלחד ולא מסתכף הד׳ה אלמבאלג׳ אלתי בג׳הא
הד׳א אללעין ומן יעצ׳מה ובאללה תע׳ תאיה לולא מא ולפה אללה
תע׳ מן כפרהם וקולהם יד אללה מג׳לולה ואללה פקיר ונחן
אג׳ניא מא אנטלק לנא לסאן לשי ממא אורדנא [53]) ולכן סהל
עלינא [54]) חכאיה כפרהם מא ד׳כרה אללה תעאלי לנא מן ד׳לך
ולא אעג׳ב [55]) מן אכ׳באר הד׳א אלכלב לעוה אללה ען נפסה
בהד׳א אלכ׳בר פאן אליהוד כלהם יעני אלרבאניין מנהם מג׳מעון

---

48) W.: אנתצמת. S. über diese Verwechslung in arab. Handschriften meine Studien über Tanchum Jeruschalmı S. 6 (arab.) Anm. 3; vgl. Steinschneider in Kayserling's Biblioth. jüd. Kanzelredner Band II. erstes Heft, Beilage p. 2. — 49) F. in L. — 50) W.: אלצפה. — 51) F. in L. 52) W.: ואלקטאטי. — 53) W.: אורדנא. 54) W.: לנא. — 55) W.: ענב. —

ילע אלגצב עלי אללה תע' ועלי תלעינה ותהוין אמרה עז וגל פאנהם יקולון לילה עיד אלכבור וכי אלעשרה מן תשרין אלאול וכי אלכתובה יקום אלמיטטרון ומעני הדה אללפטה ענדהם אלרב אלצגיר תעאלי אללה ען כפרהם קאלות[56]) ויקול והו קאים יתיף שערה ויבכי קלילא קלילא וילי אדא כרבת ביתי ואיתמת בני ובנאתי קאמתי מנכסה לא ארפעהא[57]) חתי אבני ביתי וארד אליה בני ובנאתי וירדד הדא אלכלאם ואעלמוא אנהם אפרדוא עשרה איאם מן אול אלכתובה יעבדון פיה רבא אכר גיר אללה עז וגל פאללוא עלי אלשרך אלמגרד ואעלמוא אן אלרב אלצגיר אלדי אפרדוא לה אלאיאם אלמדכורה יעבדון פיהא רבא[58]) מן דון אללה עז וגל והו ענדהם לגדלפון אלמלך באדם אלתאג אלדי פי ראס מעבודהם והדא אעטם מן שרך אלנצארי ולקד וכפת בעצהם עלי הדה פקאל לי אלמיטטרון מלך מן אלמלאיכה.

קלת וכיף יקול דלך אלמלך וילי עלי מא אכרבת מן ביתי ופרקת בני ובנאתי וכל פעל הדא אלא אללה עז וגל פאן קאלוא תולי דלך אלמלך דלך אלפעל באמר אללה תע' קלנא פמן אלמחאל אלממתנע נדאמה אלמלך עלי מא פעלה באמר[59]) אללה עז וגל ועלי טאעתה ללה עז וגל הדא כפר מן אלמלך לו פעלה פכיף אן יחמד דלך מנה וכל הדא אנמא הו תביל מנהם ענד לך וגוההם בדלך ואלאפהם פיה קסמאן קסם יקולון אנה אללה תעאלי נפסה פילגרונה ויהקרונה[60]) ויעיבונה וקסם[61]) יקולון אנה רב אכר דון אללה תע' נפסה[62]).

ואיצ̇א אן אליהוד יקימון[63]) פי כנאיסהם ארבעין לילה מתללה מן אילול ותשרין אלאול וכמא שתגבר ואלכתובה פיליתו ויולולון במלאיב מנהא קולהם לאי שי תסלמנא יא אללה הכדא ולנא[64]) אלדין אלקים ואלאתרה אלאולי לם[65]) יאללה תתלמס ענא ואנת תסמע ותעמי ואנת תבלר הדא[66]) גזא מן תקדס[67]) אלי עבודתך ובדר אלי אלאקראר בך לם יאללה לא תעאקב מן יכפר אלנעם ולא תגאזי באלאחסאן לם[68]) תבבסנא

---

56) L.: קאל. — 57) Cod. ראפעהא. — 58) W. f. פיהא, L. f. רבא. 59) F in W. — 60) F. in W. — 61) וקסם מנהם. — 62) F in L. — 63) L.: יקומון. — 64) W.: אוליא. 65) W.: תם. — 66) W.: הכדא. — 67) W.: יקום. — 68) Die Cod. haben תם.

חקיקה [69]) ותסלימה לכל מעתד ויקול אן [70]) אחכאמך עדלה [71])
פאטעגבוא לופאדה הולא אלאנתאן ולרדאה הולא אלאגדאל
אלמנתנין עלי רבהם עז וגל אלמסתכפין בה ובמלאיכתה וברסלה
ותאמלוא מא בכפהם [72]) רבהם חטהם ומא חקהם אלא אלכזי
פי אלדניא ואלכלוד פי אלנאר פיא אלאכרה והו תעאלי מוסיהם
נליבהם גיר מנקוץ ואחמדוא ללה עלי עטים מנתה עלינא
באלאסלאם אלמלה אלביצא אלתי נאחתה אלעקול ובאלכתאב
אלמנזל מן ענדה תעאלי באלנור אלמבין ואלחקאיק אלבאהרה
נסאל אללה תעאלי תתביתנא [73]) עלי מא מנחנא מן דלך במנה
אלי אן נלקאה מומנין גיר מגצוב עלינא ולא צאלין.

---

69) L.: חטנא. — 70) W.: אלי. — 71) F. in W., demnach wäre die LA. des Cod. W. ונעול אלי אחכאמך = wir stützen uns auf deine Urtheile. — 72) Das מא f. in L.; statt נכפהם liest W. יכפיהם. — 73) L.: תתבתנא.

Wir lassen nun in Folgendem die Uebersetzung des eben mitgetheilten Textstückes folgen.

Es sagt Abû Muhammed: Wir wollen nun unter Gottes Beistand einen kleinen Theil von den überaus vielen Reden ihrer Gelehrten erwähnen, von denen sie ihr Buch und ihre Religion übernommen haben, und auf welche sie ihre Uebernahme der Thora und der prophetischen Schriften und aller ihrer Gesetze zurückführen, damit jeder Verständige einsehe bis zu welchem Grade von Laster und Lüge sie sich verstiegen und damit klar werde, dass sie die Religion gering schätzende Lügner waren. Gott möge seinen Beistand dazu verleihen! Es hätte genügt von all Diesem nur die Bestimmung hervorzuheben, dass sie ihnen diese Gebete als pflichtmässig vorschrieben zum Ersatz dafür, was Gott von den Opfern verordnete. Dies ist offenbar eine Fälschung der Religion.

Ihre Gelehrten erwähnen, — und dies ist in ihren Büchern wohlbekannt und sie leugnen es auch nicht dem gegenüber, der jene kennt — dass die Brüder Josef's, als sie ihren Bruder verkauften einen Fluch gegen jeden schleuderten, der ihrem Vater berichten

würde, dass Josef noch am Leben sei. Darum soll ihm auch Gott und keiner von den Engeln darüber benachrichtigt haben. Staunet nun über den Wahnsinn eines Volkes, das da glaubt, Gott fürchtete sich, dass auf ihn fallen dürfte der Fluch von Menschen, die ihren Bruder, den Propheten, verkauften und ihren Vater, den Propheten, in härtester Weise kränkten und die grösste Lüge logen. Bei Gott fürwahr! Stände in ihren Büchern Nichts als diese Lüge und dieser Blödsinn und dieser Unglaube, so wären sie schon das blödeste, ungläubigste und verlogenste unter allen Völkern! Wie erst wenn bei ihnen noch dasjenige ist, was wir schon erwähnten [1]) und, so der allmächtige Gott will, noch erwähnen werden?

In einem ihrer Bücher kommt vor, dass Aharôn, als Gott über die Kinder Israel's zürnen wollte, Folgendes zu ihm sagte: „O Herr! Thu's doch nicht [2]), denn du hast uns gegenüber noch Pflichten und Schuldigkeiten, da ich und mein Bruder es waren, die dir eine grosse Herrschaft gründeten“! Dies ist ein anderer unglückseliger Einfall; fern sei es von Aharôn, dass er solchen Blödsinn gesagt haben sollte. Wie weit steht diese Leichtsinnigkeit und diese Thorheit von der leuchtenden Wahrheit ab, die in den göttlichen Worten liegt: [3]) „Sie halten dir vor ihre Gottergebenheit. Sprich: haltet mir nicht vor euere Gottergebenheit, an Gott wäre es vielmehr, euch vorzuhalten, dass er euch recht geleitet hat — wenn ihr Wahrheitredende seid“.

In einem ihrer Bücher steht geschrieben: dass die beiden Figuren, welche Moses auf Befehl Gottes hinter dem Vorhange im Zelte abbildete, Gott und Moses darstellten. Hoch erhaben steht Gott über ihren Unglauben! — Anderswo sagen sie, dass Gott zu den Kindern Israels gesagt habe: „Wer sich euch widersetzt, der widersetzt sich meinem Augenstern“. — Ferner heisst es in einem ihrer Bücher, dass Moses

---

[1]) Nämlich in der Besprechung der biblischen Bücher der Juden.
[2]) Oder nach der anderen LA. „Lass uns nicht ausser Acht, vernachlässige uns nicht“. — [3]) Korân, Sure XLIX v. 17.

mit den Israeliten nur desswegen vierzig Jahre in der Wüste herumirrte bis sie alle ausstarben, weil Pharaô auf dem Wege zwischen Egypten und Syrien einen Götzen Namens Baál Zephôn erbauté und zum Talisman gegen Jeden, der aus Egypten entfliehen wollte, machte; indem jeder, der die Flucht beabsichtigte, durch den Götzen bewältigt, an der Ausführung seiner Absicht behindert wurde. Staunet über Leute, die es für möglich halten, dass der Talisman Pharaô's Gott besiegen und seinen Propheten und die mit ihm sind überwältigen könne, so dass diese alle sterben. Wo hatte denn Pharaô diese Kraft als er in's Meer versank?!

Dann sagen sie wieder anderswo, dass Dînâ die Tochter Jakôb's, nachdem ihr S'chêm, der Sohn Chamôr's (Himâr), Gewalt anthat und mit ihr Unzucht trieb, schwanger wurde und eine Tochter gebar, und dass ein Adler dieses Hurenkind raubte und nach Egypten trug, wo es in das Gemach Josef's gerieth, der es auferzog und dann zum Weibe nahm. Dies gleicht dem erlogenen Geschwätze, welches die Weiber führen, wenn sie bei Nacht spinnen.

In einem ihrer Bücher heisst es ferner, dass Jakôb von seinem Sohne Naphtâlî desswegen gesagt habe, dieser sei ein losgelassener Waldbock, weil er den Weg von der Stadt Abrâhâm's, welche in der Nähe Jerusalem's liegt, bis Munf (Memphis) in Egypten hin und zurück — also eine Wegstrecke von mehr als 20 Tagen — in einer einzigen Stunde des Tages zurücklegte, da er ungeheuere Schnelligkeit entwickelte oder weil ihm die Erde zusammengefaltet wurde! [4]).

In einem ihrer Bücher heisst es ferner, — und in Bezug auf dessen Glaubwürdigkeit sind sie Alle

---

[4]) Das, was in den jüd. Legenden קפיצת הארץ heisst, ist in muhammedanischen Sagen zu Hunderten zu finden; es würde zu viel Raum in Anspruch nehmen, wenn ich einige Beispiele hier reproduciren wollte. Im Kazwîni wird man deren viele finden, (z. B. ***Kazwînî*** II. 115, ***Ibn Kutciba*** p. 9). Im Allgemeinen glauben die Araber, dass „das Zusammenfalten der Erde viel häufiger bei Nacht vorkommt, als bei Tag; sie empfehlen daher, das Reisen bei Nacht dem bei hellem Tage vorzuziehen.

einer Ansicht — dass die Zauberer in Wahrheit Todte auferwecken können, und dass es Gottesnamen, Gebete und Zauberformeln gebe, durch welche derjenige, welcher sie kennt, sei er fromm oder gottlos, die Natur verändern, Wunder bewirken und Todte auferwecken kann, und dass auch ein altes Hexenweib den Propheten Samuel nach seinem Tode für den König S'âûl, d. i. Tâlût, auferweckte. O möchte ich doch wissen, was ihnen, wenn dies wahr wäre, Gewissheit darüber verschafft, dass Moses und die Uebrigen, an deren Prophetie sie festhalten, nicht zu den Leuten dieser Art gehörten, da es doch nie eine Möglichkeit giebt, hierin einen Unterschied zu machen!

Einer ihrer hochgestelltesten Gelehrten, heisst es in einem anderen ihrer Bücher, sah einen Vogel in der Luft fliegen, welcher ein Ei legte, das auf dreizehn Städte herabfiel und dieselben allesammt zerstörte.

Ein anderes Buch berichtet, dass Pinchâs S. Eleâzâr's, S. Aharôn's, den Zimrî b. Sâlû aus dem Stamme Simeon, von welchem die Thora berichtet, dass er mit der midjanitischen Frau Unzucht trieb, mit seinem Dolche stiess, und dass dieser durch beide, durch Zimri und die Frau unter ihm, hindurchdrang. Pinchâs soll sie dann Beide wie zwei Vögel am Bratspiesse an dem Dolche gen Himmel gehoben und ausgerufen haben: So geschehe denjenigen, die dir zuwider handeln. . . . . In ihren Büchern erfährt man, dass die Länge des Bartes Pharaô's 700 Ellen betragen haben soll. Fürwahr bei Gott! das ist doch gar zu drollig; es kann die Kinderlose erheitern [5]) und die Trauer verscheuchen. Abû Muhammed sagt: Soll nun die Religion von solchen Menschen abgeleitet werden? Pfui über ein Volk, das seine Bücher und seine Religion von solchen Wahnwitzigen und Lügnern und ihres Gleichen übernommen!! — In einem ihrer Bücher heisst es, dass Salomo alljährlich 166,000 Talente Gold an Abgaben einnahm, während sie andererseits behaupten, dass er nur

[5]) Derselbe Ausdruck findet sich auch Makkarî II. S. 509. Z. 3.

Philistäa, Urdunna und das ʿGôr [6]) besessen habe, und dass sich seine Macht nie auf Rafah ʿAzzâ ʿAskalôn, Sôr, Sîdôn, Damaskus, ʿAmmôn, Belkâ, Môâb und das Serrâgebirge erstreckt habe. Woher wäre nun diese Abgabe geflossen, welche so gross ist, dass sie alles Gold übertrifft, das überhaupt bei den Menschen gefunden wird? Wir haben schon oben bemerkt [7]), dass die Gelehrten, welche ihnen diese Lügengeschichten verfertigten, in der Rechenkunst nicht gar grosse Fertigkeit besassen und dass sie wenig Schamgefühl hatten. Sie erwähnen auch, dass auf den Tisch Salomo's alljährlich mehr als 11,500 Ochsen, ferner 36,000 Schafe kamen, ausserdem noch Böcke und Wildpret. Was muss das für eine Brodmenge gewesen sein, die für diese Masse Fleisch ausreichte, da sie für den Tisch Salomo's allein eine Zahl angeben, für welche wenigstens 6000 *mudj* durch's Jahr genügen mochten. Wisset, dass das Land der Kinder Israel's für diese Ausgaben nicht hinreichend ist. Dabei sagen sie noch, dass Salomo alljährlich den dritten Theil dieser Summe und ebensoviel Olivenöl dem König von Sôr als Geschenk darbrachte. Möchte doch wissen, wozu er ihm diese Geschenke gemacht habe; etwa weil er in der Regierung einer seines Gleichen war? Dies Alles ist lügenhaftes, offenkundig blödsinniges Zeug und sind einander wiedersprechende Nachrichten.

Nach ihrer Erzählung wurden in dem Palaste Salomo's täglich goldene Tische [8]) aufgestellt, jeder von ihnen hatte hundert Platten aus Gold, diese wieder hundert goldene Präsentirtassen auf deren jedem 300 Becher standen. Staunet über diese dummen Lügen und wisset, dass derjenige, welcher sie ersonnen hat, die Rechenkunst sehr schwer handhaben und in der Messkunst gar manche Mängel haben mochte.

---

[6]) Ueber die Ausdehnung dieser Gebiete, sind die geogr. Lexica der Araber zu befragen.

[7]) Gelegentlich der Besprechung der biblischen Chronologie in dem diesem Abschnitte voraufgehenden Kapitel dieses Buches.

[8]) Die Zahl der Tische fehlt in beiden Codd.

Denn es ist nicht möglich, dass der Durchmesser einer jeden Platte weniger, als eine Spanne betragen haben sollte (denn in diesem Falle wäre sie eine kleine Tischplatte gewesen, nicht aber eine für königliche Tafel bestimmte); demnach muss der Flächenraum eines jeden dieser Tische eine Länge von 10 Spannen und eine Breite von $^3/_{10}$ Spannen weniger eine Kleinigkeit betragen haben, Rand und Füsse gar nicht mitgerechnet. Einen goldenen Tisch solcher Art, kann in keiner Weise ein Anderer bewegen als ein Elephant, da das Gold der dichteste und schwerste aller Körper ist und ein jeder dieser Tische nothwendiger Weise an 3000 Rutl Goldes enthalten haben muss. Wer hätte ihn nun in die Höhe heben und niederstellen, fortbewegen und umdrehen können; woher hätte man all dies Gold und all diese Platten beschaffen können [9])? Wird uns Jemand einwenden wollen: Ihr Muhammedaner selbst glaubt doch daran, dass Gott dem Salomo eine Herrschaft zu Theil werden liess, die Keinem nach ihm zukam und dass ihm Gott die Winde, die Dämonen und Vögel unterwarf, und ihn die Sprache der Vögel und Ameisen [10])

---

[9]) Die muhammedanische Legende hat sich jedoch auch einen wunderbaren goldenen Tisch des Salomo mit drei Edelsteinringen ausgedacht. Dieser Wundertisch soll später nach Andalusien gekommen sein, wo ihn Walîd b. Abd-ul-Malik gefunden haben soll. Andere machen dem Salomo den Besitz dieses Tisches streitig und übertragen ihn an Salim den Sohn der Ferîdûn. S. die Historia chalifatus Al-Walidi et Solimani ed. Anspach (Leiden 1853) p. 3. Anm.

[10]) Ueber den Begriff des mantik ut-teir haben die muhammed. Mystiker unendlich viel Zeit, Scharfsinn und Papier verschwendet. Sie lassen auch keinen der bedeutenderen Wunderthäter selbst späterer Zeit frei von dieser Fertigkeit sein. Während der überwiegend grössere Theil der Mystiker aus den Koranworten XXVII v. 16. auf die Existenz einer Sprache (לֻגָּה) der Vögel, die aber nur von den Wundermännern recht gehört und verstanden wird, schliesst und meint, David und Salomo hätten neben anderen Wunderkenntnissen auch diesen Zweig der Linguistik erlernt: beziehen andere Mystiker mit den verständigen Koranexegeten (Beidawi II, 65) den Ausdruck מנטק אלטיר auf die uns bekannten Laute der Vögel, welche nach ihrer Ansicht,

lehrte, dass ferner die Winde auf seinen Befehl wehten und die Dämonen ihm Schlösser und Figuren, Brunnen und Kessel verfertigten! Hierauf antworten wir: ja, allerdings glauben wir daran, und halten auch jeden, der nicht daran glauben wollte, für ungläubig. Doch ist zwischen diesen beiden Anschauungsweisen ein klarer Unterschied. Denn alles das, was der (Fragesteller) als von uns für wahr Angenommenes erwähnt, gehört in die Reihe der von den Propheten vollzogenen Wunderthaten und wird in die Klasse der durch den Weltbau möglich gemachten Dinge gezählt; was aber jene Gelehrten erwähnen, gehört in das Bereich der Lüge und Desjenigen, was vermöge der natürlichen Weltordnung nicht möglich ist".

In einem ihrer hochangesehenen Bücher wird erzählt, das Zarach König des Sûdân die heilige Stadt in Begleitung von einer Million Soldaten mit Krieg überzog, und dass ihm Asâ der Sohn Abiâs mit 300,000 Kriegern aus dem Stamme Juda und 50,000 bejaminitischen Soldaten entgegen zog und das Negerheer in die Flucht trieb. Dies ist wieder eine schändliche Lüge und Unmöglichkeit; denn von dem nächsten Orte des Negerlandes, d. i. Nubien, bis zur Nilmündung ist eine Wegsstrecke von ungefähr 30 Tagereisen, von der Nilmündung bis Jerusalem sind wieder 10 Tage-

---

wie beim Menschen die Sprache, gewissen Vorstellungen der Seele (תַּבִּילַאת) Ausdruck geben. Während andere Menschen, von diesen Vorstellungen, die dem „Gedankenausdrucke" der Vögel zu Grunde liegen, nichts wissen: verstand Salomo dieselben, so wie ein Mensch die Sprache der Anderen versteht. Einen weitläufigen Excurs hierüber kann man in einem mystischen Werk Cod. Hofbibl. Wien. N. F. Nr. 326 Bl. 103 v. — 105 v. lesen. Zuweilen wird in der Poësie vom Gesange der Vögel der Ausdruck לֻגָּה gebraucht: z. B. in einem Verse des Thaâhbî וארא אלבלאבל אפצחת בלגאתהא u. s. w. Der arab. Dichter Abu-l-Alâ ul-Maárrî vergleicht in einer an den Bibliothekar von Bagdad gerichteten poëtischen Epistel das unverständliche Gezwitscher der Vögel mit der Sprache der Kopten und Nabatäer (Gedichte des Abu-l-Alâ. Cod. N. F. (Hofbibl.) Bl. 66 v. תגאוב פיהא אלזּגב מן כל וגהה * סַחירא כמא צאח אלנבית ואלקבט.

reisen Wüsten und Einöden, eine Million Krieger können nur in bewohnten, weiten Ländern existiren, nicht aber in kahlen Einöden. Ferner gehören zu Aegypten die sämmtlichen Regierungsbezirke Aegyptens; wie hätten sie nun diese bis nach Jerusalem hin durchstreifen können? Alles dies ist in Anbetracht der Anordnung der Heere und der Regierungsweise der Staaten unmöglich. Kaum ist es anzunehmen, dass der Negerkönig selbst zu jener Zeit, wo sein Reich gross und seine Unterthanen zahlreich waren, auch nur den Namen Jerusalem's kannte; wie hätten sie nun erst mit der Bekriegung derselben sich so ernstlich beschäftigen können, da doch diese Länder (des in Rede stehenden Negerkönigs) von Nubien, Aethiopien und Begâh noch sehr weit entfernt liegen und ausserdem an Macht unbedeutend, an Bevölkerungszahl gering sind? Dies ist demnach eitle Erdichtung, dumme Lüge.

In einem zu den Büchern des Talmud's [11]) gehörenden Buche Namens: ***Siúr Kómá*** — der Talmud ist dasjenige, worauf sie in diesen Dingen zurückgehen, — heisst es — und dies gehört nach ihrer einhelligen Uebereinstimmung zu den Aussprüchen ihrer Gelehrten, dass die Ausdehnung des Angesichtes ihres Schöpfers, der hocherhaben über ihre Rede ist, vom obersten Ende bis zu seiner Nase herab 5000 Ellen beträgt. Fern sei von Gott jede Figürlichkeit, Messung, Grenzen oder Endpuncte. — In einem anderen Buche des Talmud's, welches ***Séder Násím*** heisst (d. i. Erklärung der Gesetze über Menstruation), wird gesagt, dass das Haupt ihres Schöpfers eine 1000 Goldtalente enthaltende Krone und sein Finger einen Ring trägt, aus dessen Siegelstein Sonne und Sterne leuchten, dass ferner der für diese Krone eingesetzte Engel ***Synadelphon*** heisse. Erhaben ist Gott über diese Thorheiten.

Ihre Gelehrten, die Gott verfluchen möge, sind allesammt der Meinung, dass: „Wer Gott oder die

---

[11]) Hieraus, und da auch das folgende Citat ausdrücklich aus dem Talmud stammend erwähnt wird, folgt, dass der Verfasser alle übrigen hier angeführten Aussprüche auf andere rabbinische Bücher zurückführt.

Propheten schmäht, mag gezüchtigt werden, wer aber die Gelehrten schmäht, soll sterben, d. h. er soll getödtet werden. Staunet darüber und wisset, dass sie Ketzer sind, die gar keine Religion haben und sich selbst über die Propheten und über Gott stellen.

Ihre Weisen (es möge über sie kommen, was aus ihren Hinteren geht) sagen und wie ich gehört habe erwähnen es auch ihre Gelehrten [12]) ohne demselben zu widersprechen, dass ihre Weisen, von welchen sie ihre Religion, das Taurât und die prophetischen Bücher überkommen haben, das Uebereinkommen trafen, den Benjaminiten Paulus — Gott verfluche ihn — zu bestechen und ihn zu beauftragen, die Religion Jesus an's Tageslicht zu bringen, seine Genossen irrezuführen und ihnen die Göttlichkeit Jesus zu lehren. Sie sollten zu ihm gesagt haben: Wir nehmen die Sünde auf uns, worauf er auch ihrem Auftrage Folge geleistet und so veranstaltet haben soll, dass jene Religion hervortrat. — Wisset nun bestimmt, dass dies eine That ist, die kein Mensch von irgend welcher Religion so leichtweg betrachten kann. Die Bekenner Jesus müssten von den jüdischen Weisen, die Gott verfluchen möge, nothwendigerweise entweder als solche betrachtet worden sein, welche die Wahrheit bekennen oder als solche, welche einem Irrthume ergeben waren. Ist Ersteres der Fall gewesen, wie konnten es nun jene für erlaubt halten, die Wahrheit bekennenden Leute auf Irrwegen zu führen und sie von der Rechtleitung der wahren Religion zu offenklarem Irrthume zu bewegen. Bei Gott! dies thut durchaus Keiner, der nur irgendwie an Gott glaubt. War das Letztere der Fall, d. h. hielten die jüdischen Gelehrten jene Genossen Jesus für solche Leute, die dem Irrthume und dem Unglauben ergeben waren, so genügt dies von ihnen;

---

[12]) Ich mache auf den Unterschied, den der Verfasser zwischen ***Ahbâr*** und ***Ulamâ*** der Juden macht aufmerksam. Jenes ist der eigentliche Terminus für die ***Chachâmim*** אלדי עכהם אכדוא דינהם אלך, die Ulamâ sind wohl die Gelehrten jeder Zeit, also auch die zeitgenössischen jüdischen Schriftgelehrten. Die jüdischen Schriftkenner zu Muhammed's Zeit werden jedoch auch noch אחבא־ genannt (חברים).

denn der Rechtgläubige wird sein Bestreben nur darauf richten, die Irrenden und Ungläubigen auf den rechten Weg zu leiten; aber keineswegs wird der an Gott Glaubende dem Irrenden seine Einsicht im Unglauben bestärken und den Weg zu schändlicheren und noch mehr zu verpönenden Ansichten öffnen als diejenigen sind, zu welchen er sich bishin bekannte. Das thut nur ein Ketzer, der mit seinen Nebenmenschen Spott treiben will. Von Solchen nun, haben sie ihre Religion und die Bücher der Propheten überkommen, wie sie selbst fest behaupten. Wundert euch darüber. Die Sache selbst trauen wir ihnen zu; denn auch uns und unserer Religion gegenüber hatten sie ja derlei Absichten — aber die Erreichung ihrer Absicht schlug ihnen da fehl; — ich meine die Bekennung des Islams von Seiten des Abdallah b. Saba, der Ibn-us-Saudâ (Sohn der Schwarzen) der Jahûdi, der Hunjarite genannt wurde, Gott verfluche ihn, zu dem Zwecke, dass er vor dem Muslimîn jeden irre leite, den er irre zu leiten vermag. Er fand auch den Weg zu einer verworfenen Menschenklasse, die dem Alî, Gott habe ihn selig, nachhängen und seine Göttlichkeit behaupten, ebenso wie Paulus zu den Bekennern Jesus sich in der Absicht näherte, dass er sie zur Bekennung seiner Göttlichkeit vermöge; jene sind die ***Bâtinijjâ*** und die ***Gâlijjâ*** bis zum heutigen Tage. Am allerungläubigsten unter ihnen sind die ***Imamiten***, über Alle mögen die Flüche Gottes kommen.

Hässlicher aber als alles dieses ist eine Erzählung, in Bezug auf welche keine Meinungsverschiedenheit unter ihnen herrscht, von einem hervorragenden ihrer alten Gelehrten, von denen und von deren Genossen sie ihre Religion, ihre Thora und die Bücher der Propheten überkommen haben; sein Name ist Ismaël. Er pflegte die Ruinen des heil. Tempels nach dessen Zerstörung durch Titus häufig zu besuchen. Sie erwähnen in seinem Namen, dass er einst zwischen den Ruinen des Tempels wandelte und Gott stöhnen hörte wie die Taube stöhnt, indem er weinte und sprach: „Wehe dem, der sein Haus zerstörte, seine

Säule wanken machte und seinen Palast, die Stätte seiner Glorie, niederriss! Wehe mir, dass ich mein Haus zertörte, wehe mir, dass ich meine Söhne und Töchter von einander trennte. Meine Statur ist gekrümmt, bis dass ich mein Haus erbaue und meine Söhne und Töchter dahin zurückbringe". „Da fasste mich Gott" — so setzte dieser Unreine, Verächtliche, der Sohn des Unreinen, dieser Ismaël fort — „da fasste mich Gott an meinen Kleidern und sprach: „Hast du mich gehört, o mein Sohn, o Ismaël"? Da sprach ich: „Nein, mein Herr!" Da sagte Gott: „Segne mich, o mein Sohn Ismaël!" „Und ich segnete ihn und ging meines Weges". — So schliesst jenes stinkende Aas seine Erzählung [13]). — Es sagt Abû Muhammed: Fürwahr, verächtlich ist derjenige, auf den die Füchse uriniren, aber bei Gott, es gibt unter allen Wesen der Welt kein Niedrigeres und Stinkenderes als dasjenige, welches der Segnung dieses unreinen Hundes bedarf. Staunet darüber, wie viel Seiten des schändlichsten Unglaubens in dieser Erzählung an einander gereiht sind. Erstlich sagt der Erzähler von Gott aus, er empfinde Reue darüber, was er gethan. Was sollte in ihm denn die Reue erregen? Ist er denn zu schwach, sie wieder zurückzuführen? Und wenn er nun Reue empfindet, warum beharrt er denn bei ihrer Zerstreuung und warum warf er Unglück über sie, wie im Schluss ihrer Thora ausdrücklich steht. Es gäbe in der Welt keinen grösseren Thor als denjenigen, der bei einer Handlung verharrt, über welche er so grosse Reue empfindet. Ferner sagt er von Gott aus, dass er geweint und gestöhnt haben soll, dass er nicht gewusst haben soll, ob ihn Ismaël hörte oder nicht, so dass er ihn darüber erst befragen musste. Das possierlichste darunter aber ist, dass Ismaël selbst von sich aussagte, er habe Gott eine lügenhafte Antwort gegeben und dass Gott sich mit derselben begnügte, ohne zu wissen, dass jener ein Lügner sei. Er muthet Gott ferner zu, er halte sich zwischen Ruinen, dem Aufent-

---

[13]) Man sieht, dass hier zwei talmudische Erzählungen, die mit dem Namen Ismaël in Verbindung stehen, combinirt sind.

haltsorte von wahnsinnigen Menschen und verächtlichen Thieren, wie Füchse und Wild-Katzen und ihresgleichen auf. Ferner, dass er Gott mit gekrümmter Gestalt beschreibt, dass er von ihm aussagt, er verlange die Segnung dieses Stinkers, des Sohnes eines Stinkers und einer Stinkenden. Bei Gott, ausser dem es keinen Gott giebt, nie hat sich ein Ketzer oder Frevler so weit verstiegen, wie dieser Fluchwürdige und diejenigen, die ihn hochachten, sich versteigen. Und, nochmal bei Gott, hätte nicht Gott selbst ihren Unglauben geschildert, indem sie nämlich sagen „die Hand Gottes ist gebunden“ [14]), „Gott ist arm und wir sind reich“ [15]), so hätten wir unserer Zunge darin, was wir vorbrachten, nicht freien Lauf gelassen, doch hat uns das, was Gott von ihrem Unglauben erzählt, die Beschreibung desselben leicht gemacht. — Ich staune nicht über das, was dieser verfluchte Hund von sich selbst erzählt, da doch die Juden, ich meine die Rabbaniten unter ihnen [16]), alle einstimmig über Gott zürnen, ihn schmähen und seinen Befehl geringschätzen. Sie sagen nämlich: „In der Nacht des Kippûrfestes — am 10. Tischrin I., d. i. des Monats October — steht Metatrôn auf, zerrauft sein Haar und weint langsam, indem er die Worte ausspricht: „wehe mir, da ich mein Haus zerstört habe und meine Söhne und Töchter zu

[14]) Koran Sure V. v. 69.

[15]) Ibid. Sure III. v. 177. Nach den Commentatoren und Traditionen hätten die Juden oder einer von den Banû Kainûkaá, Namens Pinhâs b. Azûrâ, diesen Ausspruch gethan, als Gott an sie die — an Proverb. XIX v. 17 erinnernde Mahnung: — „Leihet Gott ein schönes Darlehen“ (Sure LVII v. 17) ergehen liess. „Gott ist arm“, sagten sie, „er bedarf unseres Geldes, und wir sind reich, wir sind in der Lage, ihm unser Vermögen zur Verfügung zu stellen“. Diese spöttische Aeusserung trug dem ironischen Pinhâs eine derbe Ohrfeige von Seiten des missionseifrigen Abû Bekr ein. S. Beidâwî, Korancommentar Bd. I. S. 188. Zeile 11 ff.

[16]) Herr Prediger Dr. Jellinek ist der Ansicht, dass der Verf. zur Kenntniss der von ihm erwähnten Talmudstellen durch karaitische Vermittelung gelangt wäre. Dass er hier ausdrücklich nur von Rabbaniten spricht, wäre eine Stütze dieser Vermuthung.

Waisen machte, meine Gestalt ist gekrümmt, ich richte sie nicht auf, bis dass ich mein Haus auferbaue und meine Söhne und Töchter dahin zurückbringe". Diese Worte wiederholt er dann immer von Neuem. Das Wort Metatrôn bedeutet: „der kleine Gott"; erhaben ist Gott über ihren Unglauben. Wisset nun, dass diese Juden die zehn ersten Tage des Monats October eigens dazu bestimmten, um an denselben einen anderen Gott, ausser dem erhabenen mächtigen Gott, anzubeten, und dadurch zur absoluten Mehrgötterei gelangen. Dieser andere Gott ist bei ihnen Synadelphon, der die Krone, welche das Haupt ihres Cultusobjectes trägt, bedient. Dies ist noch bei weitem stärker als die Art der Christen, Gott noch andere Wesen zuzugesellen.

Ich stellte einmal einen von den Juden hierüber zur Rede. Da sagte er mir, Metatrôn sei einer der Engel. Doch, sagte ich, wie ist denn dies möglich? Kann denn ein Engel sagen: Wehe mir, dass ich mein Haus zerstört habe u. s. w.? Hat doch dies kein Anderer, als Gott selbst gethan? Wollten mir aber die Juden einwenden, dass Gott den Engel mit der Vollbringung dieser That beauftragte, so würde ich erwiedern, dass es eine unmögliche Absurdität wäre, dass ein Engel darüber Reue empfindet, was er im Auftrage Gottes vollführt und dass er Gott Gehorsam leistete; dies wäre ja eine Gotteslästerung von Seite des Engels, wenn er's überhaupt gethan hätte, geschweige denn, dass eine solche Aeusserung des Engels nicht den Beifall verdiente, der ihr gezollt wird. Alles dieses ist vielmehr nur eine Erdichtung von ihnen, bei denen sie hartnäckig verharren. Die Verständigeren unter ihnen theilen sich in zwei Klassen. Die eine behauptet, Metatrôn sei Gott selbst; dadurch verkleinern sie Gott, geringschätzen ihn und lassen ihn mit Mängeln behaftet sein. Die andere behauptet, Metatrôn sei ein anderer Gott, der ausser dem hocherhabenen Gott ist.

Wisset, dass die Juden in ihren Synagogen vierzig Nächte — im Monat Elul und Tischrîn I., d. i. September und October — hintereinander wachen und

über Unglücksfälle jammern und wehklagen. Unter Anderen sagen sie: „Warum, o Gott, gibst du uns so preis, wir besitzen ja die rechte Religion und den besten Lebenswandel? Warum, o Gott, stellst du dich uns gegenüber taub und du hörst doch, stellst du dich blind und du siehst doch. Ist dies der Lohn derer, die zu allererst dir dienten und dich zu bekennen sich beeilten? Warum, o Gott, bestrafst du nicht diejenigen, welche sich gegen deine Wohlthaten undankbar zeigen und warum lohnst du die frommen Handlungen nicht? Warum verringerst du unseren rechtmässigen Theil, warum überlieferst du uns jedem Feinde? Aber wir sagen, deine Urtheile sind gerecht“!

Staunet darüber, wie unverschämt diese Stinkenden und wie niederträchtig diese Verächtlichen ihrem Gott gegenüber sind, wie sie ihn seine Engel und seine Propheten geringschätzen! Bei Gott! Er hat ihnen ihren Theil nicht vorenthalten, aber sie haben auf nichts anderes Anspruch zu machen, als auf Erniedrigung auf dieser Welt und auf ewiges Verbleiben im Höllenfeuer in jener Welt. Gott folgt ihnen ihren Antheil unverringert aus. Ihr aber, danket Gott für die grosse Gnade, die er uns durch den Islam, diese leuchtende Religion, erwiesen, welche die Vernunft für wahr erklärt, und durch das von ihm als helles Licht und als glänzende Wahrheiten gesandte Offenbarungsbuch. Bitten wir Gott, dass er uns befestige in dem, was er uns in seiner Gnade schenkte, damit wir ihm als Gläubige begegnen, nicht als solche, denen gezürnt wird und die im Irrthume sich befinden [17]).

[17]) Aus Koran Sure I. Nach den Commentatoren sind unter den Ersteren die Juden, unter Letzteren die Christen zu verstehen.

Ursprung und Entstehungszeit
des Buches
Kohelet,
neue Untersuchungen zu einer alten Frage.

Von **I. S. Bloch.**

„Auch ich habe jederzeit anerkannt, dass die Tradition irren „kann und geirrt hat, dass wir sie daher untersuchen und aufgeben „müssen, wo sie nachweislich falsch ist. Wir wollen uns aber auch „nicht terrorisiren lassen. Wenn es erlaubt ist zu finden, dass die „Tradition geirrt hat, so ist es nicht minder erlaubt zu finden, dass „sie Recht hat; es wird eben auf die Gründe ankommen, mit welchen „man die eine oder die andere Ansicht vertritt. Dass es das Kenn„zeichen eines unbefangenen Philologen sei, von der Tradition mög„lichst abzuweichen, kann ich nicht zugeben".

Fr. Spiegel,
Zeitschr. der D. M. G. XXV pag. 298.

Mehr als zweitausend Jahre — soweit unsere Kenntniss reicht — galt Kohelet als ein Geistesproduct Salomo's, des „weisen" Königs von Israel. Als solches gibt sich das Buch selbst aus [1]), als solches haben es die Canonsammler unter die als religiös-nationales Heiligthum aufzubewahrenden Schriften aufgenommen und zwischen die zwei anderen unter Salomo's Namen erscheinenden gestellt [2]), als solches endlich kannten und citirten es alle alten Rabbinen und ihre Dolmetscher im Christenthum, die ersten

[1]) C. I, 1. 12; 12. 9.

[2]) Baba batra 14 b. — nachher erst wurde es den חמש מגילות beigefügt. Vgl. Elias Levita präf. III pag. 19 bei Hall. im Thesaur. philolog. p. 459.

Kirchenväter[3]). Die alten Schriftsteller der griechischen, wie der lateinischen Kirche wissen alle von drei Salomonischen Schriften zu erzählen, und wenn die Rabbinen auf einen Ausspruch Kohelet's hinweisen, so ist ihre gewöhnliche Citirformel: ועליו אמר שלמה.

Es gab Manche, in deren Augen Kohelet eine besondere Würde besass, eine besonders hohe Stellung einnahm. Einige Rabbinen behaupten, Salomo habe in diesem Buche, das er bekanntlich in seinen älteren Jahren — לעת זקנתו — geschrieben[4]), mit Moses wetteifern wollen und darnach gestrebt, das durch Vernunft gleichsam mit Gewalt zu erringen, was jenem durch Offenbarung zu Theil geworden — ein zwar erfolgloses, aber immerhin gewaltiges Unterfangen[5]).

---

[3]) Vgl. Danto Historia Revel. div. p. 515. Ludwig von Essen, der Prediger Sal. p. 30 ff. Schaffhausen 1856.

[4]) Conf. Jalcut ab initio Ecclesiast. et ad libr. Reg. p. 179, Schir Rabba C. 2.

[5]) Rosch-ha-schanah 22b. Zur richtigen Auffassung dieser schwer verständlichen Stelle sei Folgendes bemerkt: Nach Ber. 7a sehen die Rabbinen in jenem Gebete Mosis הודיעני נא את דרכך. (Exod. 33. 13 ff.) das Verlangen nach einer genügenden Erklärung für die Widersprüche und Gegensätze in der Weltordnung: Er wollte jenes schreckliche Räthsel gelöst haben, das wie ein schwarzes, unheimliches Gespenst, in jeder bangen Stunde sich dem Menschen gegenüber stellt, seine Ruhe stört, seinen Glauben trübt. Theilweise wurde seinem Wunsche entsprochen, seinem Verlangen Genüge geleistet. Augenscheinlich damit zusammenhängend heisst es a. a. O. בקש קהלת להיות כמשה; auch er sehnte sich darnach, dies zu erkennen, zu begreifen; allein ihm ward es durch das בת קול versagt. In der That scheidet Kohelet nicht versöhnt, er hat die Lösung nicht gefunden, er unterwarf sich als

Anderseits gab es auch Viele, die von seinem Inhalte nicht sehr erbaut waren, seine Lehren und Aussprüche anstössig, ja sogar ketzerisch fanden. Sie sprechen ihm daher den prophetischen Charakter ab; das Buch sei nicht im heiligen Geiste (ברוח הקדש) geschrieben, seine Ansichten seien nicht göttlichen Ausflusses, sondern rein menschliche Weisheit שאינו אלא מחכמתו של שלמה [6]), behaupteten sie und wollten es auch sehr gerne aus dem Canon entfernen. Seine Salomonische Abstammung aber war über allen Zweifel erhaben.

ר״ש בר יצחק אמר בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת לפי שמצאו בו דברים שהם מטים לצד מינות אמרו כל חכמתו של שלמה רק שאמר שמח בחור בילדותך ? משה אמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם ושלמה אמר והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך וכו׳.

Also wird uns die Nachricht über die feindliche Bewegung, die sich im Schoosse des Rabbinismus gegen das Buch erhoben hatte, an mehreren Stellen mitgetheilt [7]). Einen ähnlichen Prozess hatte Kohelet auch in der Kirche durchzumachen, und da war es der Bischof Theodorus von Mopsuestia, welcher behauptete: Salomonem proverbia sua et Ecclesiasten

---

Ueberwundener, nicht in Versöhnung mit der ewigen Gerechtigkeit, sondern im Gefühle seiner eigenen Ohnmacht. Es erklärt sich daraus auch die andere Lesart בקש לעמוד על מתן שכרן של מצות (Midr. Koh. zu 12, 11). Vgl. übrigens noch eine interessante Stelle in dem Commentar z. Proverb. (30, 1) v. Joseph Ibn Kaspi, in der Hof- und Staatsbibliothek zu München Cod. Hebr. 245.

[6]) Meg. 7a, Tosifta Jadaim 3, 5.

[7]) Pesikta di Rabba Cahanah 68. a; Pesikta Rabbathah C. 18 und mit einiger Verschiedenheit in Midr. z. Levit. C. 28, z. Koh. C. 1, 3, vgl. Sabat 30, a, 151 b. Aehnliches Hieron. v. d. Rabbinen am Ende seines Commentars.

ex sua saltem persona ad aliorum utilitatem composuisse, non ex prophetiae accepta gratia sed saltem prudentia humana [8]). Man sieht: an feindseligen Stimmen gegen das Buch — die sogar bis hinauf in das erste christliche Jahrhundert reichten — hat es nicht gemangelt; es waren sehr Viele, denen es irreligiös und für die unbefangene Rechtgläubigkeit des Volkes schädlich erschien; die verschiedenen Versuche aber, es zu beseitigen, scheiterten an der hohen Achtung vor dem Namen Salomo's. Dass es aber möglicherweise gar nicht von ihm herstamme und daher schon die Canonicität nicht verdiene, ist Niemand eingefallen. Die Rabbinen scheuten sich nicht, Salomo wegen seiner im Kohelet geäusserten Ansichten und Zweifel Vorwürfe zu machen, an des Buches Legitimität, an seine Aechtheit als königlich Salomonisches Erzeugniss haben sie sich nicht gewagt.

Das muss um so schwerer in die Waagschale fallen, als sie, die ausgesprochensten Gegner des Buches, wohl nicht unterlassen hätten, den leisesten Zweifel an der Aechtheit für den längst gehegten Wunsch einer Entfernung aus dem Canon auf jede Weise zu verwerthen; die Salomonische Autorschaft hat aber keinem Zweifel Raum gelassen, sie stand so fest, dass alle feindseligen Versuche erfolglos bleiben mussten. So sehen wir auch das Buch eine Reihe von Jahrhunderten im vollen Besitz seines Ansehens, selbst von jener Seite verschont, von welcher der Mosaicität des Pentateuch's, wie der Aechtheit

---

[8]) Vgl. Sever. Binnii Concil. gener. II. 535a. 537a; Philastr. d. Class. III. Haer. 83. Bibl. Patr. III col. 42.

mancher anderen Schriften des A. T. schwere Stösse versetzt wurden. Allein kaum war das sechzehnte Jahrhundert vorüber, da trat Hugo Grotius mit der Behauptung auf: „Ego tamen Salomonis esse non puto, sed scriptum serius sub illius regis tamquam poenitentia ducti nomine. Argumentum eius rei habeo multa vocabula, quae non alibi quam Danieli, Esdra et Chaldaeis interpretibus reperias“ [9]). Das war die erste verhängnissvolle Bresche. Vergebens versuchten Witsius [10]), Galovius [11]), Carpzov [12]) sich ihm entgegenzustellen, den entstandenen Riss wieder auszubessern, vergebens waren auch die Bemühungen eines Schmitt, Geier, Rambach, Clericus: der Nimbus war geschwunden, Kohelet seines Purpurmantels entkleidet, von seiner königlichen Höhe herabgestossen und alle späteren Anstrengungen einiger der Tradition treugebliebenen Exegeten, wie J. D. Michälis, v. d. Palm, Schelling, ihm wieder zu seiner alten Stellung zu verhelfen, blieben erfolglos. Auf die Aeusserung Grotius' hin hat bald H. v. d. Hardt [13]) die Abfassung des Buches in die nachexilische Zeit versetzt, dem nun fast alle neueren und neuesten Forscher, von Eichhorn bis Ewald, von Jahn bis Herbst, von Friedländer bis Grätz darin beistimmen; ja selbst Hengstenberg, Hävernik und Keil konnten nicht umhin, „der verhassten Kritik dies Opfer zu bringen“. Die entgegengesetzten

---

[9]) Grotius annott. ad Coh. praef. u. z. C. 7, 26; 12, 11.

[10]) Witssii misc. sac r. lib. 1 p. 227.

[11]) Comment. in Eccles. praef.

[12]) Carpz. introd. II. p. 208.

[13]) Vgl. Carpz. introd. II. p. 205.

Versuche aber eines Hahn, v. Essen, Wetzel blieben vereinzelt.

Was nun die Schriften dieser Letzteren betrifft, so muss man gestehen, dass sie auch keineswegs dazu angethan sind, Anhänger und Nachahmer zu finden. Unwillkürlich beschleicht den Leser das Gefühl, dass es ihnen so zu sagen weniger um die wissenschaftliche, als um die kirchliche Wahrheit zu thun war. Und indem sie der jüdisch-christlichen Tradition, der an sich eine Autorität, wie sie ein zweitausendjähriges Alter verleiht, wohl genügen kann, solche Unfehlbarkeitsattribute beilegten — man möchte fast sagen aufbürdeten —, welche jeden Zweifel an der Ueberlieferungstreue zur Ketzerei stempeln, haben sie der Sache, welche sie vertheidigen, mehr geschadet, als genützt. — Selbstverständlich sind es nicht allein jene „multa vocabula" des H. Grotius, von denen er — nebenbei bemerkt — kaum vier aufzählen konnte, sondern noch viele andere „triftige Gründe", welche bei den Exegeten diese einstimmige Herabsetzung Kohelet's in die nachexilische Zeit verursachten. So sagt Knobel: „in der That lässt sich kein Satz der alttestamentlichen Kritik sicherer stellen, als der, dass das Buch Kohelet ein nicht- und nachsalomonisches Werk sei" [14]) — ein Ausspruch, der in den meisten Lehrbüchern mit mehr oder weniger Variation des Ausdrucks wiederkehrt.

Auch wir haben uns die Frage vorgelegt, ob Salomo wirklich nicht der Verfasser oder Urheber dieses eigenthümlichen Werkes sein könnte, haben alle

---

[14]) Comment. ü. d. B. Koh. pag. 76 Leipzig 1837.

Ansichten, welche hier für und wider ausgesprochen worden, alle Einwürfe, welche die Aechtheit von Seiten ihrer Gegner erfahren, alle Gründe, die ihr gegenüber geltend gemacht worden, objectiv und — wir können uns selbst das Zeugniss geben — ohne jedwelche Voreingenommenheit geprüft, glauben aber trotz alledem Nichts gefunden zu haben, was jenen alten Angaben der Tradition, resp. des Buches selbst, sich wirksam hätte entgegenstellen können, vielmehr dass einzelne Stellen desselben sich gar nicht anders erklären lassen, als mit Bezugnahme auf jene alte Zeit.

Dem Buchstaben nach, das gestehen die meisten Forscher, schreibt sich das Buch dem Salomo zu [15]), und wollten wir auch von der mehr als zweitausendjährigen Tradition absehen, so dürfen wir doch nicht von den einfachen, schlichten Worten des Buches abweichen, solange nicht wirklich alle inneren und äusseren Gründe fest und schlagend ihre Unwahrheit bis zur Evidenz nachweisen. Seinen Verfasser benennt es קֹהֶלֶת [16]) bezeichnet ihn als Sohn David's [17]) König über Israel [18]) zu Jerusalem; da aber David nur Einen Sohn hatte, der König war, so schliesst dies allein schon jeden Irrthum an der darunter gedachten Persönlichkeit aus. Sodann die Erzählungen von seiner Baulust und Prachtliebe [19]), die zuweilen in Schwelgerei ausartete, die Berichte von seiner hohen Weisheit [20])

---

[15]) Vgl. De Wette's Einl. in der A. T. I. Ausgabe p. 422.

[16]) Cap. 1, 2. 12; 7, 27; 12, 8. 9. 10.

[17]) 1, 1. — [18]) 1, 1. 12.

[19]) I. Reg. c. 5 ff; cf. Koh. 2, 4—20; 1 Reg. c. 10 f. cf. Koh. 2,10. 25.

[20]) I. Reg. 3, 12; 5,8. 9 f. 24; 10, 1 ff.; II. Chron. 9, 23. 24 ff. cf. Koh. 1, 16. 17; 2, 3. 9. 12. 15.

und ausgebreiteten Erkenntniss, von welcher er mehr besass als alle seine Vorgänger, von den grossen Reichthümern und Schätzen [21]), durch welche er alle früheren Könige überstrahlte: das Alles kann nur auf Salomo Bezug haben. Ebenso weist uns die Versgruppe C. 12, 9 ff. wo erzählt wird, Kohelet war vieler Sprüche Dichter und Lehrer des Volkes direkt auf Salomo [22]), da wir bei keinem anderen Sohn und Nachfolger David's viel Weisheit und dichterisches Schaffen besonders hervergehoben finden.

Also nicht nur in der Ueberschrift, die im „Nothfalle" falsch sein könnte, auch im Verlauf der Rede wird Kohelet-Salomo oft als der Sprechende angeführt, daher muss es um so mehr Wunder nehmen, dass selbst Männer vom Schlage Hengstenberg's, denen sonst dies allein schon genügen würde, jede andere Meinung auszuschliessen, hier der „negativen" Kritik Concessionen machen zu können glaubten.

Damit wollen wir aber nicht der freisinnigen wissenschaftlichen Forschung ihre Berechtigung abgesprochen haben, im Gegentheil, wenn sie wirklich nachweist, dass ein bestimmtes Schriftstück von dem vor der Tradition ihm zugetheilten Verfasser nicht herstammen könne, so würde uns keine Autorität der Welt abhalten können, ihr zuzustimmen; wir meinen aber, dass gerade hier eine vernünftige Bibelkritik nicht nur die alte Auffassung im Buche bestätigt finden, sondern das Buch selbst als einen integrirenden Bestandtheil der vorexilischen Literatur betrachten müsse,

---

[21]) I. Reg. 3. 13; 10, 14—22 ff. cf. Koh. 2, 7. 8. 9. f.
[22]) I. Reg. 4, 32; C. 10 cf. Koh. 12, 9.

welche sonst geradezu mangelhaft wäre. Jene letzten Regierungsjahre Salomo's, die unglücklich genug waren, die traurige Katastrophe einer Zweitheilung des Reiches herbeizuführen, sollten sie gar keine directe Rückwirkung auf hebräische Literatur gehabt haben?

Und wenn wir jene gegen die alte Auffassung geltend gemachten Gründe aufmerksam prüfen, so werden wir nachgerade gewahr, dass ihnen bis zur Unumstösslichkeit noch so Manches mangelt — dass sie jedenfalls nicht stark und wichtig genug sind, die unzweideutigen Angaben des Buches einfach zu negiren, zumal die alten Ueberlieferungen hier eine um so grössere Berücksichtigung verdienen, da sie auch von einer dem Buche feindlich gesinnten und vom blinden Autoritätsglauben weit entfernten Partei respectirt worden.

Wir wagen also das in unserer Zeit nicht besonders verlockende Unternehmen, die alte Auffassung einer Salomonischen Urheberschaft wieder herzustellen, zu zeigen, dass nur dadurch ein richtiges Verständniss des Buches, wie des darin obwaltenden Geistes möglich ist, dass allen Angriffen auf die Aechtheit eine Verkennung oder unrichtige Auffassung dieses Geistes, oder auch eine oberflächliche, die Salomonische Geschichte nicht genug würdigende Forschung zu Grunde liegt.

Da wir uns vorgenommen haben, unseren Gegnern möglichst Schritt auf Schritt zu folgen, so betrachten wir zuerst, in welcher Weise man aus der Ueberschrift Waffen gegen eine Salomonische Autorschaft schmieden zu können glaubte.

„Für die Frage nach dem Verfasser des Buches, sagt Hengstenberg, ist es von nicht geringer Bedeutung, dass Salomo hier nicht unter seinem eigenen Namen erscheint, sondern unter dem Namen קהלת. Alle anderen Erzeugnisse Salomo's tragen seinen Namen an der Spitze — die Prov., das Hohelied — wie es denn auch natürlich ist, dass wer sich als Verfasser geltend machen will, keinen anderen Namen nennt, als den, unter welchem er bereits bekannt ist. Das Räthselhafte, das Versteckenspielen würde hier wenig angebracht sein. Wenn nun Salomo als Kohelet eingeführt wird, so weist der Verfasser deutlich hin, dass es nur eine ideale Geltung hat, wenn er als Verfasser des Buches genannt wird, dass er nur als Repräsentant der Weisheit in Betracht kommt“ [23]). (Vgl. auch Keil in Hävernik's historisch-kritischer Einleitung Thl. III. pag. 457).

Nur schwach, sehr schwach ist dieser Angriff von Wetzel [24]) und A. Stier [25]) zurückgewiesen worden, wenn sie behaupten: „in persönlicher Beziehung sei das Buch eine Beichte, denn es werden darin Verirrungen gezeigt, wenn auch nicht des Herzens, so doch des Geistes“; daher sei es „leicht erklärlich, dass er in seiner königlichen Stellung Grund finden konnte unter einem dem Uneingeweihten unverständlichen Namen sich zu verbergen“. Eigenthümlich müsste es mit diesem „Uneingeweihten“ beschaffen sein, der nicht wüsste, wer unter dem Sohne

---

[23]) Hengstb. d. Pred. Sal. pag. 42 Berlin 1859.

[24]) Unvorgreifl. Bemerk. ü. d. Buch Koh. in Behrends luth. Monatsscht. 1869 p. 168.

[25]) Zeitschr. f. luth. Theol. v. Rudelbach & Guericke 1871 p. 411.

und Nachfolger Davids zu verstehen sei. Dass ihm auch der Name Kohelet beigelegt wird, hat doch nicht viel zu bedeuten — mit dem blossen Wechseln der Mütze wird kein Mensch unkenntlich gemacht. Wenn Salomo in der That sich „verbergen" wollte, so hätte sich der gefeierte „Weise" einen besseren Schlupfwinkel ausfindig machen müssen!

Was aber die Behauptung Hengstenbergs betrifft, so schliesst sie in sich eine doppelte Unrichtigkeit in der Prämisse sowohl, wie in dem aus ihr gezogenen Schlusse.

Eingeführt ist der Verfasser nicht unter dem Namen קהלת, sondern unter dem Namen בן דוד, darin liegt eigentlich die Hauptbezeichnung Salomos, der hier nur in der Eigenschaft eines Kohelet erscheint. Obgleich David mehrere Söhne hatte, so wird doch der Name בן דוד „Sohn David's" nur für Salomo gebraucht und wir könnten, selbst ohne jenen Zusatz מלך בירושלים, nur ihn allein darunter verstehen. Es mag das im ersten Augenblick unwahrscheinlich klingen, aber um ein richtiges Verständniss davon zu erlangen, muss man es im hebräischen Geiste auffassen. Diese Benennung hat einen bestimmt ausgeprägten Character und darf nicht übersehen werden. Unter בני hat auch David, wenn er nicht ausdrücklich einen anderen hinzugefügt, immer nur Salomo verstanden, ja er bezeichnete ihn in einer öffentlichen Versammlung geradezu als seinen einzigen Sohn, von Gott erwählt [26]). Für diesen „Sohn" hat David öfter gebetet [27]), das Volk auf ihn, als auf den verheissenen „Sohn"

---

[26]) I. Chron. 29, 1. — [27]) I. Chr. 29. 19. שלמה בני אחד בחר בו אלהים.

und zukünftigen „Friedensfürsten“ hingewiesen [28]), dem es beschieden sein wird, die neue glückliche Aera der Ruhe und des Friedens, die das Reich lange hatte entbehren müssen, herbeizuführen. Die Hoffnungen des Volkes hingen an „dem Sohne David's“, dem diese grosse Aufgabe zu Theil geworden [29]), und die Bezeichnung „Ben David“ war weder „ungewöhnlich“ noch „unverständlich“.

---

28) II. Sam. Cap. 7; I. Chron. 22, 9 ff. 28, 3. Vgl. II. Sam. 7, 13 f. I. Chron. 17, 11—14; 28, 6 f.

29) Der besonnenen Forschung kann es auch nicht entgehen, dass daraus eigentlich die messianischen Hoffnungen allmählig sich gestaltet haben; hier lag der Keim zu der grossen Bewegung der messianischen Ideen, welche auf die Zukunft Israels und der ganzen Menschheit so mächtig und erschütternd wirken sollte. Das Volk durch die steten Kämpfe und Fehden der Davidischen und vordavidischen Regierung müde, abgemattet und der Ruhe bedürftig, blickte sehnsuchtsvoll in die Zukunft, in welcher der von Gott verheissene „Sohn“, „der Friedensfürst“, das grosse Zeitalter des Glückes und des Friedens herbeiführen werde. (II. Sam. 7, 14 f. I. Chron. 17, 13). Diese Hoffnung wurde von David selbst, von den Propheten und Priestern im Volke genährt und der anfängliche Ruhm der salomonischen Regierung schien sie auch in Erfüllung bringen zu wollen. Allein wenn Salomo mit seinen grossen Steuerlasten und sonstigen Bedrückungen nicht als der gehoffte „Friedensfürst“ und seine Epoche auch nicht als die ersehnte in der Folge sich zeigte, liess doch das enttäuschte Volk die Hoffnung nicht sinken, dass Gott seine Worte bewahrheiten, durch einen anderen בן דוד die Verheissung erfüllen, das allgemeine Friedenszeitalter herbeiführen werde. Und je tiefer der Glücksstern Israels sank, je niederer sein Ansehen und seine Macht, desto heisser ward die Sehnsucht, desto grösser die Er-

Der Hebräer ist überhaupt gewohnt, besonders berühmte Persönlichkeiten mit - בן oder - בת zu bezeichnen. So führt er David an mit dem Namen בן ישי, Isboseth mit בן שאול (Vgl. I. Sam.; 20, 27. 30; 22, 7, 8, 9. II. Sam. 4, 1. I. Kön. 12, 16; cf. Num. 22, 18.) obgleich beide noch andere Brüder hatten. Diese Eigenthümlichkeit ist sogar auf das Neuhebräische übergegangen und dort finden wir nicht allein Moses unter dem Namen, בן עמרם Jesajas unter בן עמוץ angeführt, sondern es treten auch im Talmud eine grosse Anzahl von Schriftgelehrten so auf, als בן בג בג, בן טבאי, בן דוסא, בן עזאי, בן זומא, בר קפרא בן יוחאי, deren eigentliche Namen zum Theil bis heute noch unbekannt geblieben sind.

Damit ist natürlich der Hengstenberg'schen Argumentation jede Basis entzogen. Allein wollten wir auch davon absehen und Hengstenberg seine irrthümliche Voraussetzung zugeben, dass die eigentliche Bezeichnung Salomo's in קהלת nicht in בן דוד liege, so ist die Folgerung, der Schluss, den er daraus ziehen will, nämlich, dass Salomo nur als Repräsentant der Weisheit eingefürt wird, grundfalsch. Ueberhaupt

---

wartung des die Verheissung erfüllenden „Ben David". So wurde allmählig mit diesem, Anfangs nur Salomo bezeichnenden, Worte ein messianischer Begriff verbunden und in der ganzen prophetischen Epoche der nachsalomonischen Zeit, sehen wir diese Seite immer mehr hervorgekehrt und dem Volke der Messias als „Sohn" und „Sprosse Davids" verkündet. Auch der Talmud kennt den משיח als בן דוד sein Zeitalter als דור שבן דוד בא (Vgl. Jeb. 62a. Sab. 15S, Synh. 15, a. b. 97—98b) und ebenso erscheint er in der ältesten Liturgie als משיח בן דוד.

scheint es uns, dass diejenigen, welche in Kohelet die „incarnirte“ Weisheit [30]) sehen wollen, insoferne sie als „öffentliche Rednerin auftritt, Lernbegierige um sich versammelt und predigt“, nicht das Richtige in der Bedeutung dieses eigenthümlichen Wortes getroffen haben. Die Reflexionen Kohelet's über die Weisheit und die Thorheit können nur von einer dritten ihnen gegenüber stehenden Persönlichkeit ausgehen; ebenso wenn er den Werth und Nutzen beider bespricht, manchmal der Ersten, manchmal der Zweiten den Vorzug gibt, oder auch über Beide klagt, dass sie nicht befriedigen, nicht glücklich machen können, so ist das auch für die incarnirte Weisheit oder für ihren Repräsentanten nicht ganz passend. Sie, die glückliche, erstgeborne Tochter des Himmels, die Vertraute, Rathgeberin und Gehülfin Gottes beim grossen Schöpfungswerke [31]) kann unmöglich über die Unvollkommenheit der Welt, die Nichtigkeit alles Seienden so bitterlich klagen, unmöglich den Ausspruch thun: Beneidenswerth sind die längst Verstorbenen und die nie Dagewesenen preise ich als die Glücklichsten [32]).

Und wenn der Weisheit der Name קהלת zukommt, so müsste sie in Prov. 2, 20 f.; 8, 1 f. 9 f. eben-

[30]) Diese von Geier, Clericus und Rambach angedeutete Ansicht wird in neuerer Zeit besonders von Ewald (Krit. Grammat. d. hebr. Spr. p. 569, die Salomonischen SS. pag. 282), Hitzig (KEHdb. VII, p. 328 Leipzig 1849) vertreten; aber eigentlich sagt schon ein sehr alter jüdischer Erklärer: לפי שהחכמה לשון נקבה שכשם שהנקבה יולדת כך חכמה יולדת חכמות רבות דבר מדבר, לכך נאמר אני קהלת.

[31]) Proverb. C. 8 ff.

[32]) Koh. 4, 2—3.

falls mit diesem Namen erscheinen, zumal sie dort wirklich als „öffentliche Rednerin“ auftritt. Wir finden auch nicht, dass sie sonst eine menschliche Maske angenommen, sich in irgend eine Persönlichkeit versteckt hätte, im Gegentheil, überall tritt sie frei auf mit ihrem ureigenen, stolzen Namen Chokma. Wohl mag man eine Person, der umfassende Weisheit zugeschrieben wird, als die weiseste, als den Inbegriff aller menschlichen Weisheit auf irgend eine Art einführen, aber dann muss diese Persönlichkeit mit ihrem eigenen und bekannten Namen eingeführt werden, jenen Namen, der durch die hohe Weisheit seines Trägers mit dem Begriff der Weisheit verwachsen, allgemein dafür gehalten wird. Wenn also unser Verfasser, wie Hengstenberg meint, Salomo nur als den Repräsentanten der Weisheit, oder richtiger als den die Weisheit in der höchsten Potenz Besitzenden gebrauchen wollte, so müsste er ihn gerade unter dem Namen — Salomo erscheinen lassen; denn nur unter diesem Namen ist er als der Weiseste bekannt, nur mit ihm ist der Begriff der Weisheit verbunden. Ueberall wo seine hohe Weisheit gerühmt ist, finden wir ihn mit — Salomo bezeichnet [33]), daher auch dieser Name derartig populär geworden, dass man noch heute in altjüdischen Kreisen Jemand, der viel Weisheit besitzt, einen „Salomo“ nennt. —

Dasselbe gilt in potenzirtem Maasse gegenüber jener Anschauung einiger Exegeten, wonach Salomo nur pia fraus als Redner erscheint. Wenn unser Verfasser wirklich leichtgläubige Leser zu täuschen beabsichtigt hätte, wenn er nur, um seinen

---

[33]) V. I.Reg. 5,9—14. 26; 10,1. 25.f. I. Chr.9,23 u. auch sonst überall.

Rathschlägen und Lehren eine höhere Geltung und Autorität zu verleihen, sie „dem gepriesenen Weisheitslehrer der Vorzeit" in den Mund legen wollte, so müsste er Jenen vernünftiger Weise mit *dem* Namen auftreten lassen, unter welchem er als Schriftsteller bereits bekannt ist (wie es der Verfasser der *Σοφία Σαλομών* that), nicht aber mit einem, dem erst durch einen Aufwand von Gelehrsamkeit eine Bedeutung erzwungen oder erkünstelt werden muss.

Was nun die Frage Hengstenberg's betrifft, warum Kohelet nicht eine ähnliche Ueberschrift trage, wie die Proverbien, so ist leicht einzusehen, dass dies mit der Verschiedenheit des Inhaltes im innigen Zusammenhang steht. In der That wäre jene mit dem prangenden Namen שלמה geschmückte Ueberschrift der Proverbien mit dem Charakter Kohelet's im grellen Widerspruch. Hier, wo er alle irdischen Güter, Reichthum, Macht und Grösse als nichtig und eitel bezeichnet, wo er nach Aufzählung aller seiner Erfahrungen und aller seiner Errungenschaften zu der Ueberzeugung gelangt, dass jedes Streben nach Befriedigung, nach Glückseligkeit nutz- und erfolglos, ein blosses Haschen nach Wind ist; hier, wo er dem tiefsten Menschenhass, dem bittersten Weltschmerz freien Lauf gibt, wo er mit so grellen Tönen die Disharmonien der Natur und des Lebens wiederklingen lässt und über die Winzigkeit des Menschen und die Unbedeutendheit seines Wissens heisse Thränen vergiesst — hier konnte er nicht mit dem stolzen Namen eines Salomo, des Friedefürsten, des Weisesten der Menschen und eines Königs von Israel geschmückt erscheinen — Titel, deren Nichtigkeit er selbst, so tief

und so schmerzlich gefühlt hatte. Bescheiden wie jeder Andere wollte und musste er hier auftreten; denn Alle sind wir ja gleich nichtig, gleich ohnmächtig gegen die furchtbare Macht des Schicksals. Er hatte aber ebensowenig Grund, seinen Namen zu verbergen; nur als der Weiseste, als der Friedensfürst, wollte er sich hier nicht bezeichnet wissen. Er heisst sich daher „Bendavid“ mit der Eigenschaft eines Kohelet — gleichsam als Privatmann, als Mitmensch wollte er zwischen den Menschen erscheinen, deren Leiden er mitträgt, deren Schmerz er mitfühlt — ein Dolmetsch ihrer Klagen! Nur zufällig im Laufe der Deduction erzählt er unter Anderem, er wäre auch König gewesen, d. h. er hätte dadurch mehr Gelegenheit gehabt, sich von der Nichtigkeit alles Reichthumes, aller Macht und aller Grösse zu überzeugen. — Uebrigens lassen sich auch noch andere Gründe für die Verschiedenheit der Ueberschriften angeben.

Nach anderen Exegeten soll wiederum der Ausdruck מלך בירושלים für Salomo nicht passen. Ein derartiger Ausdruck, meint Eichhorn, sei nur der nachsalomonischen Zeit eigen gewesen, wo es zwei verschiedene Residenzen gab.

Allein die Auffassung, als sei diese Eigenthümlichkeit der theokratischen Geschichtsschreiber erst durch die Theilung des Reiches verursacht worden, verliert schon dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass wir Aehnliches bereits bei Regenten früherer Epoche im Buche Samuel finden und zwar an Stellen, deren Alterthum in die Augen springt. Vgl. II. Sam. 5. 5; I. Kön. 2, 10; 11, 42; 14, 21; 15, 2. 10. Nicht nur bei Salomo, auch bei David vergisst der Ge-

schichtsschreiber nie, die Hauptstadt anzugeben, wenn er von seiner Regierung spricht (מֶלֶךְ בירושלים). Dass es bei Saul nicht geschieht, kann Nichts beweisen, da dieser überhaupt mehr Heerführer war als König und vielleicht selbst nicht wusste, in welcher Residenzstadt er thront. Es zeigt sich endlich jene Behauptung Eichhorn's auch dadurch als nicht stichfest, dass wir bei Königen des nördlichen Reiches, bei welchen nach jener Voraussetzung doch dieselbe Ursache vorhanden war, den Namen ihrer Hauptstadt anzugeben, diese nur selten und in keinem derartigen Zusammenhang benannt finden, wie denn auch die Bezeichnung „König von Israel“ und „König von Juda“ allein schon ein untrügliches Erkennungszeichen ist, welches jedes andere überflüssig macht.

Wenn es also einerseits für unseren Zweck zunächst gleichgültig sein kann, wodurch diese jedenfalls schon im älteren Hebräismus zu Tage tretende Erscheinung verursacht worden, so lässt sie sich auch andererseits leicht erklären, wenn man die Geschichte der Entstehung und des anfänglichen Verlaufes der monarchischen Regierung im israelitischen Volke im Auge behält.

Hat auch die theokratische Republik ihre Unzulänglichkeit in den letzten Jahren genug gezeigt und die traurige Erfahrung in den täglich mit wechselndem Glücke stattfindenden Kämpfen und Fehden den „Aeltesten des Volkes“ die Ueberzeugung beigebracht, dass die lose Staatsordnung, die nur von einem unsichtbaren Gott im Himmel geleitet wird, nicht länger haltbar, dass es vielmehr nöthig sei, eine sichtbare einheitliche Obergewalt auf Erden zu schaffen, um dem gut organisirten, nationalgeeinten Feinde das Uebergewicht

zu entreissen, so liegt es doch in der Natur der Sache, dass die trotz der weisen Mahnungen des alten Priesterhelden creirte Monarchie nicht mit einem Male in dem freiheitlich gesinnten „zum Nichtertragen jedes menschlichen Druckes wie jeder Tyrannei erzogenen Volke" Wurzel fassen konnte. Das Volk an eine Selbst- oder richtiger an keine Regierung gewöhnt, hatte bis dahin nur von Gott selbst Gesetze empfangen und nicht allein fiel es ihm schwer, es mangelte ihm auch an jedem Begriff dafür, sich den Launen eines einzelnen Menschen, den man „König" heisst, beugen zu müssen. Jeder that „was Recht war in seinen Augen", und solange er nicht in den Besitz und in das Recht seines Nächsten eingriff, durfte er nach seinem eigenen Belieben und Gutdünken leben und handeln. Irdische Gewalten, deren Wille für sein Thun und Lassen Norm wäre, kannte er nicht. Daher sehen wir auch den königlichen Charakter Saul's in vielen Rücksichten noch zurückgedrängt. Erst David's klugem und gewandtem Geist, seinem entschlossenen Sinn und thatkräftigen Charakter war es vorbehalten, eine wirkliche Centralmacht in Händen des Königs zu vereinigen, sich allseitige Anerkennung, Gehorsam und Ehrfurcht zu verschaffen. Dahin war auch sein Hauptstreben gerichtet.

Dass aber dies auch nicht leicht war und das Volk sich noch immer nicht in die Verhältnisse schicken konnte, beweisen die vielen Empörungen; jeder Missvergnügte fand Anhang, keinem Demagogen fiel es schwer, das Volk für seine Zwecke zu missbrauchen; denn es glaubte Grund zu haben zur Unzufriedenheit: der König forderte von ihm, was es zu leisten nicht gewohnt, noch im Stande war. Zwar lässt sich

in dieser Hinsicht während der Regierungszeit David's ein grosser Fortschritt bemerken; zum Theil ist es ihm wirklich gelungen, dem Volke Gehorsam und Unterordnung unter den königlichen Willen, so zu sagen, ein monarchisches Fühlen und Denken beizubringen — aber das auch nur in der Hauptstadt, in seiner Residenz, wo sein persönlicher Einfluss viel dazu beitragen konnte. Hingegen das Land, die Städte, welche von Jerusalem mehr oder weniger entfernt waren, haben ihm sehr grosse Schwierigkeiten bereitet, und wollten dort die monarchischen Saaten lange keinen empfänglichen Boden finden [34]).

---

[34]) Am deutlichsten zeigt das jene Episode vom Ende des Empörers Seba ben Bichri. (II. Sam. C. 20). Als alle Anhänger seine Sache verliessen, wandte er sich an die Stadt Abel, am nördlichen Winkel von Dan gelegen, um Schutz, der ihm auch gewährt wurde. Das königliche Heer, an dessen Spitze Joab stand, setzte ihm nach, fand aber die Thore der Stadt verschlossen. So sah sich Joab genöthigt, zu einer förmlichen Belagerung zu schreiten und nur der Mühe jenes „klugen", durch diese That unsterblich gemachten Weibes, welches die Einwohnerschaft vermochte, den Empörer zu tödten, war es zu danken, dass Joab die Stadt nicht zerstörte. Der Kopf des Aufständischen ward ihm zum Thore hinausgeschleudert, die Stadt selbst wollte man den berühmten königlichen Feldherrn nicht betreten lassen. Und doch gehörten jene Leute zu den „Friedlichen und Getreuen" des Königs! Sonst hätte auch Joab, der ja bei derartigen Gelegenheiten mit einer fast an Grausamkeit grenzenden Strenge zu verfahren gewohnt war, den Ungehorsam gegen den König nicht ungeahndet hingehen lassen. Sie haben also nicht Partei ergriffen für den Empörer, sie glaubten nur Jemand der um Gastfreundschaft nachgesucht hatte, solche nicht versagen zu

„König“ im streng royalistischen Sinne war er nur in Jerusalem. Durch diese Stadt wurde es ihm aber auch möglich, seinen Willen im ganzen Lande durchzusetzen. Jerusalem hat sich bald eine Suprematie über alle anderen Städte erworben. Durch eine der ersten und kühnsten Waffenthaten des Königs David den Jebusitern entrissen, besass es auch sonst in den Augen des Volkes eine besondere Weihe und Achtung. Es wurde als Nationalheiligthum, als Stätte verehrt, die Gott selbst seit frühester Zeit zu seinem Dienste auserwählt, auf der die Opferung Isaaks stattfand [35]. Durch die daselbst aufbewahrte Bundeslade, wie durch die Vorbereitung zum Tempelbau war es schon zur Zeit David's der eigentliche Sitz der Theokratie. So erhielten alle Befehle und Anordnungen, welche von Jerusalem kamen, gleichsam göttliche Autorität, der man

---

dürfen, dagegen fanden sie darin nichts Anstössiges, dem königlichen Feldherrn und seinem Heere den Einlass in die Stadt zu verweigern. Das zeigt, wie wenig monarchisches Gefühl, monarchisches Bewusstsein im Volke vorhanden war, und wenn Joab es für gut fand, darüber hinwegzusehen, so war es keine vereinzelte Thatsache. Die alten Zustände lagen dem Volke noch zu sehr im Gedächtniss, als dass es sich so leicht hätte in die neuen einleben können.

[35]) Gen. C. 22, cf. II. Chron. 3, 1. Nach der Tradition wurde der Moria bereits von Abraham als Heiligthum für seine Nachkommen in Aussicht genommen, so übersetzt schon der Targumist die Stelle Gen. 22, 14 mit: „Abraham verehrte und betete an dem Ort und sagte vor dem Herrn: hier werden verehren die Nachkommen“, welche Erklärung auch auf Raschi übergegangen ist. Vgl. Deut. 12, 26 f. Mainuni's Jad ha-Chasaka Hilchoth Beth ha-Bechirah II. 1—2 f. More Neb. III, 45 ff.

weder zu widersprechen, noch sie unbeachtet zu lassen wagte. Hierin lag auch das Geheimniss der Stärke der Könige von Judäa; was ihnen an persönlichem Einfluss gebrach, ersetzte das hohe Ansehen Jerusalem's, das Heiligthum des Volkes, der Mittelpunct des Landes. Als es Absalon gelungen war, sich der Stadt zu bemächtigen, ward er dadurch Herr des ganzen Reiches; wer sie regierte war eo ipso König über ganz Israel. Sie war es auch, welche nach der Zweitheilung des Reiches dem kleinen Judäa jene Kraft verliehen, dem an Flächeninhalt und Seelenzahl ihm weit überlegenen Zehnstämmereiche zu widerstehen. Jeder Einzelne hatte Bedürfnisse und Verpflichtungen, dorthin zu wallfahrten, dort zu opfern, mit dieser Stadt in Verbindung zu stehen und die Besorgniss Jerobeam's, dass diese Verbindung mit dem Herrschersitz der Daviditen ihn um seinen Thron bringen könnte, war nicht ohne Grund. Daher, aber auch nur daher, unterlässt es der Geschichtsschreiber nie bei einem König von Juda zu berichten, dass er in Jerusalem gethront hat.

Keil [36]), Herbst [37]), Michälis [38]) behaupten endlich, die Ueberschrift könne keinen Anhaltspunct für die Autorschaft bilden, da sie möglicherweise nur eine poëtische Einkleidung sei, und beziehen sich hierbei auf die Reden Hiob's, Cato's und Cicero's. Allein mit Recht ist bereits dagegen erinnert worden, dass Kohelet im Gegensatz zu den genannten SS. kein Dialog ist. Wenn der Verfasser verschiedene Personen im

---

[36]) Häver. hist. krit. Einleit. III. pag. 456.

[37]) Einleit. in der A.T. herausgegeben v. Welte II. p. 250.

[38]) Vgl. Nachtigall, die Versammlung der Weisen, gewöhnlich genannt: der Prediger Salomo. Halle 1798 p. 56. Anm.

Buche auftreten lässt, die er selbstverständlich nicht alle mit ein und demselben Namen bezeichnen kann, ist es natürlich, dass er fremde, symbolische Namen dazu gebrauchen muss.

Dagegen macht die Behauptung Kleinert's [39]): „Solche symbolische Bezeichnungen geistiger Dinge durch geschichtliche Namen lagen in der Frömmigkeit der Zeit, in der das Buch entstanden ist, denn so nennt auch Malachias das Priesterthum Levi [40]) und die das Heil vorbereitende Busspredigt Elias“ [41]) — jede Widerlegung überflüssig. Unwillkürlich erinnert es uns an die bekannte Definition des Zeitgeistes. Nicht aus „Frömmigkeit“ nennt Malachias das Priesterthum oder die Priester: „Levi“, sondern weil sie Söhne Levi's, Nachkommen dieses Sohnes Jacobs sind (בני לוי, בית הלוי), ähnlich wie das jüdische Volk nicht nur בני ישראל oder בית ישראל, sondern auch einfach ישראל genannt wird. Desgleichen ist in 3, 23 nicht „die das Heil vorbereitende Busspredigt“, sondern der die messianische Zeit verkündende Bussprediger Elias gemeint, unter welchem man sich kein „geistiges Ding“, sondern die leibliche Person Eliahu's dachte, der von einer nahe bevorstehenden Erlösung dem Volke hätte Nachricht zu bringen. Er kommt daher in der Liturgie mit dem Namen מבשר vor, und wem je ein Blick in die grossen Folianten des Talmud vergönnt war und in die vielen herrlichen Sagen, welche sich um die Person Eliahu's winden, der wird

---

[39]) Progr. z. Friedr.-Wilh - Gymnas. Berlin 1864 p. 24.

[40]) Malach. 2, 4 ff. — [41]) Ibid. 3. 23.

keinen Augenblick zweifeln, dass man es hier mit keiner Idee, sondern mit einer wirklichen Persönlichkeit zu thun hat. (cf. Matth. 27, 46—49).

Wenden wir uns nun dem Inhalte des Buches zu, dessen Charakter im Allgemeinen mit dem der Salomonischen Geschichte, wie von vielen Seiten behauptet wird, im Widerspruch stünde. „Der Verfasser verräth durchweg eine sehr trübe Weltanschauung, mit nichts ist er zufrieden, sondern weiss unmuthig an allen menschlichen Dingen Ausstellungen zu machen und klagt bitter über den Lauf der Dinge und das menschliche Elend, welches er in zahllosen Verhältnissen wahrgenommen. Eine solche Lebensanschauung ererwartet man aber bei Salomo nicht; er wurde ja seine ganze Regierungszeit hindurch von einem Glücke begünstigt, wie keiner seiner Vorgänger und Nachfolger. Schwerlich konnte der Glückliche auf so trübselige Klagen kommen, schwerlich das Thema von der Nichtigkeit und den Mängeln des Erdenlebens zur Bearbeitung sich auserwählen“ [42]). — Solches und vieles Aehnliche hört man von verschiedenen Seiten.

Allein, wenn wir der Geschichte die Frage zur Beantwortung vorlegen, ob denn diese so gepriesene Salomonische Regierung gar keine Schattenseiten hatte, ob der, welcher jener Epoche den glanzvollen Charakter aufdrückte, zu solchen trüben Betrachtungen nicht veranlasst sein konnte, so wird wohl ihre Antwort nicht gar so bündig und bestimmt lauten, wie es nach der Knobel'schen Behauptung scheinen möchte. — Zwar ist es eine merkwürdige Erscheinung, dass während

---

[42]) Knobel, Comm. über das Buch Kohelet. Leipz. 1837 p. 77 ff.

wir über die alte vorsalomonische Geschichte, von den Anfängen der Eroberung und Besetzung des kanaanitischen Landes bis zur Davidischen Regierung, so vortrefflich unterrichtet sind, sich uns von der Geschichte der Salomonischen Zeit, wo eine Hebräische Literatur bereits im Blühen war, nur ungenügende, mangelhafte, zum Theil auch unzuverlässige Bruchstücke erhalten haben, aus denen ein treues, ungetrübtes Bild zu entnehmen ungemein schwer fällt. — Und doch bezeugt jene furchtbare, nach seinem Tode hereingebrochene Katastrophe, dass Salomo's letzte Regierungsjahre recht unglücklich und verderblich ausgefallen, es würde sonst das Volk nicht zur Empörung und Trennung in einer Zeit sich entschlossen haben, da die unterworfenen Völkerschaften sich frei zu machen suchten und die feindlichen Nachbarstaaten sich immer mehr stärkten. Verhängnissvoll für Israels Geschicke war jene Theilung, sie hat nicht allein eine gefährliche Schwächung gegen jeden äusseren Feind, sondern auch durch das beständige Befehden und gegenseitige Abschlachten den Keim des Todes beiden Reichen beigebracht, und wenn die Ansicht im Talmud allegorisch ausgesprochen wird, dass eigentlich Salomo die Zerstörung Jerusalems, die Einäscherung des Tempels, die heidnische Knechtschaft und die traurigen Leiden des Exils dem Volke Israel verursacht habe [43], so ist das kein „rabbinischer Aberwitz", sondern eine tiefe schmerzliche Wahrheit. Viele traurige Ereignisse mussten sich zugetragen haben, zahlreiche, schwere Versündigungen der Davidischen Dynastie gegen die Freiheit und die

---

[43]) Vgl. Sabat 59 b., Synhedr. 21 b. u. Paralellst. Midr. z. HL.

Wohlfahrt des Volkes mussten eingetreten sein, wenn ein solcher einmüthiger Aufstand gegen dieselbe heraufbeschworen werden konnte. In der That wird uns über jene Vorgänge in Cap. 11 ganz deutlich berichtet; die Kürze dieser Berichte darf um so weniger Wunder nehmen, wenn man bedenkt, dass der Chroniker von all diesen fatalen Dingen gar Nichts weiss, Nichts wissen will — und doch sind die Losreissung Edom's, die Befreiung des damascenischen Reiches, der Aufstand Jerobeam's wichtig genug, um erwähnt zu werden!

Auch in der Sage, welche doch Salomo als ihren Lieblingshelden verherrlicht und verklärt, hat sich seine letzte Regierungszeit ein trauriges Andenken erworben, und es ist nicht unintressant zu sehen, auf welche Weise ihn das Volk für die unheilvollen Folgen unverantwortlich zu machen sucht — worauf wir bei einer anderen Gelegenheit zu sprechen kommen. Wir wollen hier einen Blick auf die Geschichte der Salomonischen Regierung werfen, wie sie sich nach den im Talmud und Midraschim angestellten Forschungen uns zeigt, um dieselbe sodann mit unsrem Buche zusammenzuhalten.

Durch glückliche Kriege hatte David sein Reich im Süden bis an das rothe Meer, nach Osten bis zum Euphrat erweitert, die berühmte syrische Stadt Damascus (Aram Damask) und das ihr angrenzende und stammverwandte Zoba (Aram Zoba) erobert, Jerusalem, das er zu seiner Residenz und zum Mittelpunct des Landes erkoren, den Jebusitern entrissen, die Moabiter, Ammoniter, Edomiter und Philister, feindliche Völkerschaften, die von Alters her Israels Sicherheit und

Selbstständigkeit gefährdeten, besiegt und seiner Oberherrschaft unterworfen[44]), und so ein Reich geschaffen mit einer Ausdehnung und Macht, wie sie Israel sonst zu keiner Zeit besass. Dieses Werk im Innern auszubauen, die (lose zusammenhängenden) einzelnen Theile zu einem einzigen Ganzen zu verbinden, die Ausbildung des bis dahin nur der rohen Kriegsarbeit ergebenen Volkes in friedlichen Künsten zu fördern, die Geister zu einer friedlichen Thätigkeit anzuhalten und zugleich das erworbene Ansehen, die dominirende Stellung nach Aussen nicht sinken zu lassen — diese schwere Aufgabe ist Salomo zugefallen. In ihm war auch der rechte Mann gefunden, diese Aufgabe „so geschickt und so glücklich als möglich“ in verhältnissmässig kurzer Zeit zu lösen. Trotz seiner allzu grossen Jugend[45]) hat er die Regierung glücklich übernommen, alle Aufstandsversuche, welche im Vertrauen auf seine jugendliche Unerfahrenheit gewagt worden, thatkräftigst unterdrückt, den Gegnern und Feinden Furcht und Schrecken, den Freunden Vertrauen, Achtung und Zuversicht eingeflösst, die Zügel der Regierung stramm angezogen und so in einem kur-

---

[44]) Ueber die von David als König geführten Kriege vgl. II. Sam. 8, 1—14; c. 10. I. Chr. 18, 1—19; c. 19. über ihre Localitäten vgl. einen interessanten Aufsatz von Prof. Stähelin Zeitschr. d. D. M., G. Bd. XVII. pag. 569—574.

[45]) Als „zarter Jüngling der weder aus noch ein weiss“ bezeichnet er sich selbst. I. Kön. 37; nach Ewald stand er damals im 21. Lebensjahr, nach Josephus erst im 14., was bei der langen Dauer seiner Regierung wohl wahrscheinlicher ist.

zen Zeitraum das Reich zu einer nie geahnten Blüthe gebracht. Ein neues reges Leben entstand im Volke, bürgerliche Künste und Gewerbe nahmen einen mächtigen Aufschwung, Handel und Ackerbau machten immer grössere Fortschritte, die Industrie fand Förderung und Pflege, ein seltener Wohlstand bemächtigte sich des Landes. Durch verschiedene Handelsverträge mit den blühendsten Nachbarstaaten am Euphrat, Nil und der phönizischen Küste brachte Salomo einen lebhaften Verkehr mit jenen in der Cultur weit fortgeschrittenen Völkern zu Wege [46]); er betheiligte sich an den berühmten Ophirfahrten der seiner Macht und seines Schutzes [47]) bedürftigen Phönizier, wodurch er neben grossartigen Schätzen die Schifffahrt in seinem Land einführte [48]). Das Land ward in 12 Districte eingetheilt, unter eben so viele Verwaltungsbeamten gestellt, nach ägyptischem Muster besteuert und durch eine ganze Reihe neuer Grenzfestungen vor feindlichen Ueberfällen zu schützen gesucht [49]). Auch das Militärwesen wurde einer Modification unterworfen; er errichtete ein stehendes Heer mit Kriegswagen und Streitrossen, wozu das verbündete Aegypten die Pferde und Wagen lieferte [50]). Ebenso wurden die Festungswerke Jerusalems erneuert [51]), die Stadt mit prächtigen Gebäuden und herrlichen Palästen geschmückt; er

---

[46]) I. Kön. 5, 14—25. II. Chron. 2, 2 ff.

[47]) Vgl. Hitzig Gesch. d. Volk. Isr. Leipz. 1869. I. p. 159

[48]) I. Kön. 9, 26—28; 10, 22 f.

[49]) I. Kön. 4, 7—20; 5, 7—8; 9, 18, 19 f. II. Chron. 8, 3—6.

[50]) I. Kön. 9,22; 10, 26—29. II. Chr. 1,16.17; vgl. LXX. HL. 1, 4—5.

[51]) I. Kön. 9, 15. 20; vgl. II. Chron. 8, 6. . .

liess Wasserleitungen und Brunnen [52]) einrichten und berief tyrische Bauleute und Künstler, um auf dem Berge Moria den herrlichen von vielen Priesterwohnungen, Opferstätten und Altären umgebenen Tempel aufzurichten, der wegen seines Reichthums an Vergoldung und Zierrath Gegenstand allgemeiner Bewunderung war [53]). Die öffentliche Sicherheit schützte eine strenge Polizei [54]), deren Thätigkeit sich wohl nicht auf die Hauptstadt allein beschränkte. Die Künste des Friedens traten nunmehr in den Vordergrund; Wohlstand, Reichthum, Bildung waren die hohen Güter, denen Salomo seine vorzüglichste Sorgfalt zuwendete und „es ist wirklich überraschend zu sehen — sagt Ewald —, wie schnell sich die friedlichen Künste in Israel zu einer Zeit ausbreiteten, da in ganz Europa Alles noch soweit von ihrer Möglichkeit entfernt war“ [55]).

Allein mit der Civilisation kamen auch die Civilisationskrankheiten in's Land, im Gefolge des Reichthums und der Ueppigkeit kamen Gewinn- und Genusssucht, Schwelgerei und Verweichlichung, deren schlimme Folgen sich eben so schnell bemerkbar machten. Das Volk, bis dahin an patriarchalische Gleichheit und Genügsamkeit gewöhnt, ward mit einem Male auf Bahnen gedrängt, die ihm keineswegs nur nützlich und heilsam sein konnten. Die Gegensätze zwischen Reich und Arm, Besitzenden und Besitzeslosen, haben sich durch den Merkantilismus ungeheuer rasch ausgebildet. Dem Einbrechen solcher Zustände

---

[52]) Vgl. Ewald, das Volk Israel III. p. 62, 69 f. — [53]) I. Kön. C. 6. ff. II. Chron. C. 3 und 4 f. — [54]) Vgl. HL. 3, 3 f.; 5, 7 f. — [55]) Ewald a. a. O. p. 26.

glaubte man früher durch die Unveräusserlichkeit [56]) des Grundeigenthums einen wirksamen Damm entgegengesetzt zu haben; nun aber wurde diese Krankheit von Arabien aus mit den SchätzenGoldes eingeschleppt, und einzelne Aussprüche Kohelet's zeigen, dass sie auch bald einen acuten Charakter angenommen [57]). Der grosse Handelsverkehr hat die Einfacheit verschwinden lassen und ein Haschen nach Besitz und Erwerb erzeugt, das von Vielen als ein grosses Uebel angesehen werden musste und dessen auch Kohelet mit schmerzlichen Worten gedenkt. Die neu eingeführte orientalische Pracht, die vielen Bauten und Anlagen, wie das stehende Heer von 12,000 Reitern verschlangen ungeheure Summen [58]) und wenn, wie sich vermuthen lässt, „Salomo an dem von Ophir kommonden Golde nicht

---

[56]) Levit. 25, 10—16 f. — [57]) Koh. 10, 5: „Der Schlummer behagt dem Arbeiter, ob er viel oder wenig genösse und nur die Sättigung des Reichen lässt ihn nicht schlafen". Das öftere Gegenüberstellen des Reichthums und der Armuth, die wir in Koh. finden kann nur für die friedlichste Zeit der vorexilischen Periode passen; dagegen in und nach dem Exil haben sich die Geister gegen den äusseren Feind gewendet, mit Gegensätzen zwischen Heidenthum und Judenthum, Heiden und Juden beschäftigt. Dieser Umstand allein macht schon die Entstehung Kohelet's unter einer heidnischen Herrschaft unwahrscheinlich; diese hat ja Reich und Arm gleich unterdrückt. Wenn Beck (Theol. Jahrb. X p. 447) sagt: „die geschichtliche Voraussetzung des Buches ist der Verlust des nationalen Dasein's, denn nur dies giebt dem Leben seinen Werth", so hat Koh. selbst zu diesem Irrthum sehr wenig beigetragen; die schlimmen nationalen Zustände, das Wehe und die Leiden des Volkes, das unter einer heidnischen Herrschaft schmachtet — werden von ihm mit keiner einzigen Sylbe bedacht. [58]) I. Kön. 5, 6; vgl. 10, 26—29; 4, 6.

den Löwenantheil erhielt“ [59]), so musste er, um die ungeheuren Ausgaben zu bestreiten, dem eigenen Volke drückende Steuern auferlegen [60]). Der glänzende Hofstaat [61]), mit dem er sich umgab, sein zahlreicher Harem [62]), wozu er sich ausländische Frauen und Königstöchter kommen liess, ihre grosse Verschwendung und Genusssucht — das Alles hat wohl tief in die Säckel der Unterthanen eingreifen müssen. Was Wunder, wenn diese sich gekränkt fühlten, sich als mit schmählichen „Zuchtruthen“ behandelt ansahen [63]). Die stramme Organisation, die Frohndienste, die Einführung allgemeiner Wehrpflicht, die Besteuerung nach äegyptischem Muster, Alles das musste ihnen despotisch und ungerecht vorkommen. „Si stava meglio, quando si stava peggio“.

Aber der Ruhm, das Ansehen, welches er dem Reiche verschafft, der hochklingende Name, den er dem Volke gegeben, machte diesem sein Joch leichter. Es vergass die Despotie weil es sich im Glauben wiegte: alle Könige der Welt kommen hören und bewundern die Weisheit Salomo's. Ketten, aus glänzendem Metalle geschmiedet, haben von je als Schmuck gegolten, der je schwerer, desto werthvoller; und so fühlte das Volk sich beglückt und gehoben im Besitze eines Königs, der weiser ist, als alle Morgenländer und alle Weisen Aegyptens, weiser selbst als Etan Esrachi, Heman, Kalkal, Darda, all die berühmten Söhne Machol's. Man sah sein Unrecht nicht, oder wollte es

---

[59]) Hitzig a. a. O. p. 148. — [60]) I. Kön. 4, 7—8; 5, 27 f.; 10, 14 ff. — [61]) 4, 1 ff. — [62]) 11, 3 f. vgl. HL. 6, 8. — [63]) 12, 4. 11. 14. es scheint, das sprichwörtlich gewesen zu sein.

nicht sehen; denn er war der von Gott durch seine Propheten verheissene und gesalbte „Ben-David", dessen Name unter allen Völkern klingt.

Und dass er in der That von einer ungewöhnlichen Klugheit war, wie ihn die Sage im Volksmunde preist, beweist nicht allein jener merkwürdige auf uns überkommene Richterspruch des jugendlichen Königs, sondern auch dass er es verstand, die Zügel der Regierung eine so lange Zeit fest und stark, kräftig und ruhmvoll zu führen, ohne blutige Kriege und mörderische Heldenthaten dem Reiche nach Innen Wohlstand und Sicherheit, nach Aussen Ansehen und Achtung zu verleihen. Er musste grosse Herrschergaben, einen starken Geist und hohen politischen Verstand besitzen, wenn er es vermochte, trotz des Hasses und des Neides der benachbarten Völker gegen das aufstrebende Israel, diesem die hohe Achtung als die erste gebietende Nation während so vieler Jahrzehnte zu erhalten, ohne auch nur einen bedeutenden Krieg zu führen, einen Sieg zu gewinnen. Um diese Zeit seiner Regierung stand Israel auf dem Gipfel der Macht und Blüthe, und nicht ohne Grund ward sie vom Volk als ein goldenes Zeitalter gepriesen.

Doch der ungeheure Aufwand für die vielen Bauten und den grossen Hofstaat, für die täglichen Feste[64]) und die vielen Opferungen[65]), verbunden mit der Unterhaltung eines stehenden Heeres[66]), lastete doch zu sehr auf dem Volke; und es fühlte den harten Druck der Steuern um so schmerzlicher, als es

---

[64]) 5, 2 f. 7; 10, 5. — [65]) 8, 5. 63; 9, 25; 10, 5. [66]) 5, 6 f.; 10, 26 f. vgl. 5, 29—30.

überhaupt solche nie gekannt hatte. Dazu kam, dass mit der Zunahme des Alters und der Schwäche auch die Arbeitskräfte des Königs und sein Geist merklich abnahmen — ein Uebel, das bald fühlbar wurde. Allmälig haben über ihn Frauen und Günstlinge einen grossen Einfluss gewonnen, den sie nicht selten auf die schmählichste Weise missbrauchten. Ihnen hat er verstatten müssen, was er selbst, was das ganze Volk verdammt und verachtet, und er wurde zuletzt von denen, die sich seine Gunst zu erwerben wussten, gänzlich abhängig[67]). Da ist nun jenes schlimme Frauenregiment entstanden, welches das Volk unterdrückte, sein religiöses Gefühl verletzte und verhöhnte. Der alte König mochte wohl das unpolitische dieses Gebahrens einsehen, aber er konnte es nicht mehr ändern; eine zu grosse Macht hatte er diesen Creaturen bereits eingeräumt, so dass er sie nun nicht mehr entbehren konnte; und sie trieben ihn in ihrer Frechheit so weit, Tempel für ihre Götzen bauen zu lassen[68]), was natürlich wie bei den Priestern und Propheten, so auch beim Volke grosses Aergerniss verursachen musste. Das theokratische Priester- und Prophetenthum fühlte sich dadurch tief verletzt und sie haben auch mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln gegen ihn agitirt. Der aus Schiloh stammende Prophet Achijah kündigte dem König geradezu im Namen Gottes das Ende seiner Herrschaft an — nun, Herrscher war er ja längst nicht mehr. Längst war die Herrschaft seinen Händen entwunden; obgleich er noch zu regieren glaubte, war er doch nur ein

---

[67]) 11,4 f. — [68]) I. Kön. 11,4 f., II. Kön. 23,13. Neh. 13. 26.

Schatten, der sich dem Willen und den Wünschen Fremder fügte, ein Spielball einiger Ehrgeizigen, die seinen Namen für ihre Zwecke missbrauchten.

Auch an der äusseren Politik erkannte man bald, dass sich fremde (Frauen-) Einflüsse geltend zu machen wussten, dass nicht die frühere kräftige Hand, jener sonst umsichtige Geist es waren, die sie leiteten. Ob die ägyptische Prinzessin in des Königs Gunst von einer feindseligen Nebenbuhlerin verdrängt [69]) und dadurch eine Spannung herbeigeführt worden zwischen den Höfen der Pharaonen und Davididen, oder ob jene Spannung durch einen Wechsel der ägyptischen Dynastie [70]) entstanden sei, gleichviel — das gute Einvernehmen ward mit einem Male getrübt. Seit der Zeit Mosis scheinen immer Misshelligkeiten zwischen Aegypten und Irsael bestanden zu haben: noch immer konnte die alte Wunde nicht vernarben, die Niederlage am rothen Meere nicht vergessen werden und jüdische Empörer und Flüchtlinge haben daher immer auf Aegyptens Gastfreundschaft rechnen dürfen [71]). Nur der klugen Staatskunst Salomo's, der eingesehen, dass Aegypten das einzige Land sei, welches Israels aufstrebender Grösse sich wirksam könnte entgegensetzen, war es gelungen, dessen alten Hass zu entwaffnen und sich mit ihm auf freundschaftlichen, ja intimen Fuss [72]) zu stellen. Nun war die Freundschaft zerstört, die alte Eifersucht und Gehässigkeit

---

[69]) Bei Errichtung von Götzentempeln für die verschiedensten königlichen Frauen ist die Prinzessin merkwürdigerweise übersehen worden. — [70]) Vgl. Bunsen's Aegypten Bd. III. 120. Hitzig a. a. O. I. p. 160. — [71]) I. Kön. 11,17. Vgl. Ewald, das Volk Israel a. a. O. — [72]) I. Kön. 9,16 f.

wieder angefacht, und jede meuterische Unternehmung hatte nach wie vor an Aegypten einen sicheren Rückhalt. Da mochte wohl Salomo sich nach seiner glücklicheren Jugend, da er die Regierung in seiner eigenen selbstständigen Hand mit so viel Ruhm und Erfolg leitete, zurücksehnen. Aber die Zeit war unwiederbringlich dahin [73]).

Mit dem Sinken des äusseren Einflusses ging das Ansehen im Innern Hand in Hand. Denn nur im Glauben, die einflussreichste und bewundertste Nation zu sein, ertrug man willig die drückenden Lasten, die in solchen Verhältnissen um das Vielfache noch vermehrt werden mussten. Die einst goldglänzende Kette hatte mit der Zeit ihren Schimmer verloren, sie wurde sogar etwas dunkel, eisenfarbig, jetzt empfand man erst, wie schwer sie ist, wie tief sie in's Fleisch schneidet. Zumal die Zehnstämme, welche auf die Hegemonie Juda's eifersüchtig, längst schon nur auf eine günstige Gelegenheit warteten, das Joch von sich abzuschütteln, von den Davididen sich loszusagen. Als nun die benachbarten Völker auf die Macht Israels neidisch, ihm immer mehr Schaden zuzufügen suchten; als Adad sich empört und das von David mit so vieler Mühe unterworfene Edom wieder unabhängig gemacht, als der Freibeuter Rezon das damascenische Reich sammt der schönen Hauptstadt, „die Perle des Morgenlandes" Israel entrissen, ohne dass man ihnen einen wirksamen Widerstand entgegen setzte [74]) — da machte sich eine

---

[73]) Vgl. Midrasch Rabba z. Koh. 1, 16 z. HL. 1, 6, f. — [74]) I. Kön. 11, 14—24; Von manchen Seiten wird behauptet. diese Aufstände hätten bereits in den ersten Jahren seiner Regierung stattgefunden. Dagegen sprechen folgende

Fluth stürmischer Leidenschaften Luft, die das Aeusserste befürchten liessen; der Unmuth über die bisherigen Zustände, die Sehnsucht nach Erleichterung der Lasten, war allgemein; durch das ganze Land erscholl der Ruf der Unzufriedenheit, welcher alle Herzen aufregte, alle Gemüther in Spannung versetzte — eine Katastrophe schien damals bereits unvermeidlich. Eine von Salomo's eigenen Creaturen, Jerobeam, der glaubte, aus dieser Verwirrung für sich Nutzen ziehen zu können, schwenkte (im Einverständnisse mit einigen Propheten) kühn die Fahne der Empörung — aber er hatte sich getäuscht. Noch war es zu früh und das Mass nicht voll, noch konnten die Herzen sich nicht vom „Sohne David's" lossagen; man bedauerte den alten König, ihm wollte man das Leid nicht zufügen. Hat er doch eine lange Reihe von Jahren Israel Ruhe und Frieden, Macht und Grösse, Glück und Wohlstand verliehen. Dafür muss man ihm Dank wissen. Jerobeam floh und fand Schutz bei dem Beschützer aller jüdischen Empörer (in Egypten).

Momente: a) Der theokratische Geschichtschreiber berichtet diese Vorgänge zuletzt und stellt sie als Strafe dar für Salomo's sündhaftes Hinneigen zum Götzendienst, was natürlich auf die Zeit des Tempelbaues und des vielen Opferdarbringens sich nicht beziehen lässt, wie es auch ausdrücklich heisst, dass er erst לְעֵת זִקְנָתוֹ durch den schlechten Einfluss der Frauen sein Herz von Gott abwandte. b) Salomo würde schwerlich den allgemeinen Ruf hoher Weisheit und das grosse Ansehen bei Hiram und den übrigen Handelsverbündeten erlangt haben, wenn er sich ohnmächtig gezeigt hätte, solche Aufstände in seinem eigenen Land zu bewältigen. c) Endlich wird von der ersten Zeit ausdrücklich berichtet: dass er Ruhe hatte von allen seinen Vasallen ringsumher (I. Kön. 5, 4.).

Wie bei diesen Vorgängen Salomo zu Muthe war, zeigt uns Kohelet. Ein trüber Schatten bemächtigte sich seiner Seele, der ihn schwermüthig und des Lebens überdrüssig machte. Jene bitteren Klagen über die Vergänglichkeit aller Hoheit und Grösse, jene heissen Thränen über die Eitelkeit alles Glanzes und aller Pracht — es ist eine schwerbeladene Brust, die sich darin Luft zu machen sucht. Er hat es auf's Lebhafteste empfunden, wie auf Erden Alles nur eitel, vergänglich und unvollkommen ist, dass auch das Leben am Ende peinigend und ermüdend wird [75]). Der liebliche Sänger des HL. [76]) schrieb nun auch einen Kohelet. Jenes das Product eines muthigen kühnen Jünglings, dieser der Ausdruck eines alternden, lebensüberdrüssigen, abgespannten Greises. Welche Verschiedenheit, welcher Gegensatz! Aber welche Veränderung und Umwälzung ist in der Zwischenzeit im und um den Verfasser vorgegangen! [77]).

Nach jenen Jahren mochte er sich zurücksehnen, er wollte die Fehler wieder gut machen, die Regierung auf andere Bahnen lenken, aber er sah ein, dass es zu spät sei und er klagt nun, „die Mängel nicht bessern, das Fehlende nicht ersetzen zu können" (1,15); die Geister, welche er selbt heraufbeschworen, sind ihm über den Kopf gewachsen und er konnte sie nicht mehr bewältigen [78]).

---

[75]) Vgl. Stäudlins Sittenlehre pag. 260. — [76]) Dass auch Salomo einen Antheil an ihm hat, gesteht selbst ein grosser Theil neuerer Exegeten. — [77]) Vgl. Jalkut z. Kön. Abschn. 179 im Namen der Pesikta. — [78]) Bezeichnend für diese Verhältnisse ist, wie das Volk darüber dachte. Es ist so manche hübsche, das Zeichen hohen Alterthums tragende

Wie jener vierzehnte Ludwig, den man nach dem unglücklichen Ausgange des spanischen Erbfolgekrieges öfter die schmerzlichen Worte: „als ich noch König war“

Mythe auf uns überkommen, welche sich um jene Zeit windet und den Gedanken zum Ausdruck bringen will, dass Salomo in den letzten Jahren von der Regierung verdrängt, in sehr traurigen Verhältnissen gelebt und nach der besseren früheren Zeit sich zurückgesehnt habe (vgl. Gittin 68 b. Synhedr. 20 a. und Parallelstellen Wajikra Rabba Par. Achr. Moth.). War es die Zuneigung des Volkes zu seinem geliebten Helden, die ihn dadurch von Flecken rein zu waschen sucht, oder war es die richtige Ahnung der thatsächlichen Verhältnisse, in denen wirklich andere Persönlichkeiten die Regentenrolle spielten: genug, es behauptet, jene Politik, die für Israel so verhängnissvoll war, ist nicht auf Rechnung Salomo's zu setzen. Er wurde in jener Zeit von der Regierung verdrängt. Dass es aber kein Mensch war, der ihm die Regierung aus den Händen riss, ist selbstverständlich — einem solchen würde ein Salomo gewachsen sein. Asmadai war es, der König der bösen Geister, den einst Salomo mehrere Jahre gefangen gehalten und der dafür auf tückische Weise Rache genommen, ihn 400 Meilen weit von Jerusalem fortgeschleudert, sich der Regierung bemächtigt und sie lange Zeit zum Schaden Israels in Händen behalten hatte. Derartige Sagen, welche auch auf den Chaldäer übergegangen, begegnen uns öfter im Talmud und Midrasch und scheinen sehr verbreitet gewesen zu sein. In volksthümlichen Sagen prägt sich aber öfter der historische Geist weit treuer aus, als in den durch Nebenrücksichten geleiteten Geschichtsbüchern, und die Aufgabe des Forschers ist es, aus den zerstreuten Mythen das „Kernchen Wahrheit“ herauszufinden. Sie einfach unberücksichtigt zu lassen, ist eine schwere Versündigung gegen den Geist der Geschichte.

ausstossen hörte, so sagt auch er einmal: „ich war König über Israel". In der That, in Anbetracht seiner früheren Herrlichkeit durfte er sich jetzt als einen „gewesenen" König bezeichnen; der Ruhm, das Ansehen, die Macht nach Aussen war geschwunden, sein Einfluss im Innern hatte sich mehr und mehr verringert, wie sollte nicht eine pessimistische Weltanschauung in seinem Herzen Platz greifen? Merkwürdiger Weise sind die in den letzten Jahren eingetretenen Verhältnisse noch immer nicht genug hervorgehoben und gewürdigt worden; daher sieht man eine Anzahl selbst bedeutender Exegeten behaupten, die trübe Weltanschauung Kohelet's passe für Salomo nicht, „der während seiner ganzen Regierungszeit von einem ungewöhnlichen Glücke begünstigt war". Allein es lässt nicht nur die plötzlich erfolgte Katastrophe einer Reichszerstücklung die frühere Misère vermuthen, sondern sie wird auch in Cap. 11 d. I. Kön. zwar etwas kurz aber mit einer Deutlichkeit geschildert, die Nichts zu wünschen übrig lässt.

Sie lebten lange Zeit noch fort im Andenken des Volkes diese Zustände und sie müssen wirklich sehr traurig und drückend gewesen sein, da öfter auf sie wie auf ein Schreckbild, ein abschreckendes Beispiel, hingewiesen wird, und immer findet man auch dabei der Ueberzeugung Ausdruck gegeben, dass nur das Frauenregiment alles Unheil heraufbeschworen [79]).

---

[79]) Vgl. Nehem. 13, 26 und Synhedr. 21 b., wo R. Izchak die Frage, „warum die Heil. Schrift bei allen Ge- und Verboten nicht den Grund mit angibt", dahin beantwortete, dass

Dass die Maitressen auch ihrerseits Schützlinge und Günstlinge hatten, welche mit Aemtern und Würden versorgt werden mussten, ist selbstverständlich, und die creirten Stellen von Hausmeister [80]), Districtsverwalter [81]), Steuereinnehmer [82]) u. s. w. boten dazu günstige Gelegenheit. Dass Letztere wiederum mit dem Volke nicht sehr zart und rücksichtsvoll umgegangen sind, dass sie neben den vielen Lieferungen, welche sie für den Hof zu betreiben hatten, auch für sich Etwas in Empfang zu nehmen nicht verabsäumten, dafür spricht die allgemeine Unzufriedenheit mit der Verwaltung; andererseits bürgt Salomo's politischer Verstand dafür, dass er dies Verfahren nicht billigte, und so sehen wir ihn auch in Kohelet klagen über die schlechte Verwaltung [83]) des Landes, über die unweise Vertheilung der Ehren und Würden und endlich über die gefährliche, ebenso unpolitische wie ungerechte Behandlung des Volkes [84]) — er ahnte, von welchen verhängnissvollen Folgen das sein werde. Dass er diesem nicht abgeholfen hat, kann nicht beweisen, dass er blind war für Alles, was sich um ihn zutrug, oder etwa damit einverstanden; alternd, schwächlich und unfähig eines selbstständigen und energischen Willens, mochte er wohl das Unkluge einsehen, ohne es ändern zu können. Wäre er ungeschwächten Geistes und stünde er noch in seiner vollen Rüstigkeit da, dann — ja dann wäre es auch

---

die schlechten Folgen, welche der in Deut. 17, 16—17 angegebene Grund verursachte, von der Nothwendigkeit, solche zu verschweigen, überzeugen könnten. — [80]) I. Kön. 4. 4—5. — [81]) 4, 7 ff; — [82]) 4, 6. 5, 7 f. — [83]) Vgl. 12, 11 ff. — [84]) Koh. 3, 7; 4, 1 f; 5, 7. 10.

nicht so weit gekommen[85]). Die Klage, dass die Vergangenheit besser war als die Gegenwart[86]), die Jahn, Augusti, Knobel und andere nur für eine nachsalomonische Zeit passend finden, war auch schon damals nur zu sehr natürlich und begründet.

In diesen Verhältnissen musste ihn das Schicksal seines Thronfolgers am meisten mit Besorgniss erfüllen. Er wusste sehr gut, dass der Unmuth über die jetzigen Zustände wie die Sehnsucht nach Erleichterung und Besserung sehr gross war — wusste, dass man sich nur seines greisen Hauptes willen der drückenden Lage fügte, dass er nur die Augen zu schliessen brauchte und das missvergnügte Volk, dem es an Verführern und Aufhetzern nicht mangelte, würde mit Forderungen, theils berechtigten, theils auch anmassenden hervortreten und es war ein Mann nöthig von ungewöhnlicher Begabung und politischem Scharfblick, der dieser Bewegung Herr werden und jede Ausschreitung hindern sollte. Wird nun sein Nachfolger der schweren Aufgabe, die seiner harrt, gewachsen sein? Es hätte gerade eines Mannes bedurft von energischem Charakter und entschlossenem Sinn, kluger Bedachtsamkeit und staatsmännischer Ueberlegung, der mit richtiger Erkenntniss der drohenden Gefahren und klarem Bewusstsein der anzustrebenden Ziele, durch eine thatkräftige und besonnene Politik die gestörte Ordnung, die Achtung vor dem Recht und der

---

[85]) Die Rabbinen legen ihm das Wort in den Mund: כד הוינא הוינא וכדו לית אנא שוי מידי oder nach einer anderen Leseart: כד הוינא הוינא ברם כען לית אנא מידי „da ich noch war, da war ich, jetzt fürwahr bin ich nicht mehr". —

[86]) Kohelet 7, 10 f.

alten Autorität wiederherstelle und so das Reich vor jener Katastrophe bewahre, an deren Möglichkeit damals kein Zweifel mehr obwalten konnte.

Und von All' dem fand sich in Rehabeam blutwenig. Hatte es Salomo auch nur zum Theil eingesehen, musste er es doch als ein grosses Unglück betrachten für das Reich, wie für seine Dynastie. „Warum er ihn nicht von der Thronfolge ausgeschlossen"? Wenn man bedenkt, dass seine Regierungsunfähigkeit erst nach dem Regierungsantritt in vollem Lichte sich zeigen konnte, so wird man es nicht unbegreiflich finden, wie die väterliche Liebe, welche immer nur durch ein Verkleinerungsglas die Mängel der Kinder zu sehen gewohnt ist, es nicht über sich gewinnen konnte, dem eigenen Sohne solche Schmach anzuthun. Uebrigens, wer könnte bei den nur äusserst spärlich fliessenden Geschichtsquellen mit Bestimmmtheit behaupten, dass nicht wichtige Nebenumstände es waren, die einen solchen Entschluss nicht aufkommen liessen oder dessen Realisirung verhinderten. Und haben nicht schon manche Regenten, die aus welchem Grunde immer, einen derartigen Plan zu ihren sehnlichsten Wünschen zählten, denselben wegen Hindernisse aufgeben müssen, die man ihnen von verschiedenen Seiten entgegensetzte?

Bemerkenswerth ist, dass, während Salomo schon als sehr junger Kronprinz eine Art Mitregentschaft führte, wir Rehabeam mit keiner solchen Würde bekleidet sehen, dass ferner die feierliche Krönung, durch welche der Erstere noch bei Lebzeiten des Königs David zum Könige ausgerufen worden, bei Letzterem gänzlich ausfiel.

Die Behauptung [87]), Salomo konnte von seinem Sohne und Thronfolger „unmöglich“ so sprechen wie Koh. 2, 12. 14, ist gelinde gesagt grundlos. Die Zweifel an dessen Fähigkeit waren nicht aus der Luft gegriffen und wie sollte er sich nicht fragen, ob der Nachfolger den seiner harrenden Aufgaben gewachsen sei, die doch wahrlich nicht sehr leicht waren? Wenn die Aufstandsversuche des kühnen Jerobeam bisher gescheitert, war doch die Gefahr sehr nahe, dass ein solches Unternehmen nach seinem Tode von Erfolg gekrönt sein könnte. Wie aus der Seele hat es ihm der Tagumist herausgelesen, wenn er ihm bei Kohelet 2, 18 die Worte in den Mund legt: בגין דאשבקניה לרחבעם ברי דאתי בתרי ויתי ירבעם עבדיה ויסב מן ידוי עשרתי שבטיא! Und sein ahnender Geist hatte ihn nicht getäuscht. Dem ersten Anschlag des schlauen Intriguanten unterlag der Thörichte schmählich. Der grösste Theil des Reiches sagte sich von ihm los, die Einheit wurde zerstört, der Zersetzungsprozess begann. Die Geschichte der Salomonischen Regierungszeit, welche im ersten Theil einen so glücklichen Verlauf nahm, schliesst mit einem Act tiefeinschneidend und verhängnissvoll für die weiteren nationalen Geschicke, einem folgenschweren und unglücklichen Act, dessen Tragik nur durch die komische Figur, die Rehabeam dabei spielt, etwas verwischt wird; man tröstet sich über das Unglück des

---

[87]) Vgl. Eichhorn a. a. O. III. p. 565. Nachtigall, Koh. die Versammlung der Weisen, gewöhnlich genannt der Pred. Sal. pag. 56. Augusti's Einleitung pag. 206., Knobel's Commentar pag. 151., Hengstenberg a. a. O. p. 8., Zöckler d. HL. und d. Pred. Sal. p. 112. Kleinert a. a. O. p. 25. Vgl. auch Hitzig KEHdb. p. 119 und 142.

Volkes, wenn man darin eine gerechte Strafe für die Thorheit des Fürsten sieht. „Nichts Neues unter der Sonne“.

Haben wir uns bei der Betrachtung der Salomonischen Geschichte etwas länger aufgehalten, so können wir uns jetzt desto kürzer fassen; ein grosser Theil der Angriffe ist dadurch bereits entkräftet und wir wollen nur Einzelnes reproduciren.

Der missmuthige Ton, welcher sich durch das ganze Buch zieht, die Betrachtungen über die Nichtigkeit und Flüchtigkeit des Erdenglückes, die Klagen über die Nutz- und Erfolglosigkeit jeder Weisheit — sie können kein Hinderniss abgeben für die Annahme einer Salomonischen Autorschaft. Ebensowenig die Aeusserung 7, 10, wo die Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart hervorgehoben wird [88]) und die anderen unzufriedenen Bemerkungen über die unweise Vertheilung der Ehrenstellen und Aemter, über die eingebrochene schlechte Verwaltung im Staate [89]). Auch 7, 16—18, wo er der Schlechtigkeit der Weiber gedenkt, kann kein Stein des Anstosses sein für die alte Auffassung. Er gerade hat sie durch und durch kennen gelernt und gesehen, welchen schlechten Einfluss sie auf seine Regierung geübt, wie sie ihm durch ihre Schwelgerei und ihren Götzendienst das Herz seines Volkes abwendig gemacht, und in welch unseligen Zustand das Reich dadurch gebracht worden; von ihm, wie von keinem Andern ist ein solcher Ausspruch zu erwarten. „Er weiss aus eigener Erfahrung, wie das

---

[88]) Knobel. Com. ü. d. Buch Koh. p. 78. — [89]) Vgl. Jahn's Einl. in d. heil. SS. des AT. II. p. 849.

Weib wegen der Folgen ihrer verführerischen Künste bitterer als der Tod ist, wie dasselbe durch seine Fallstricke höchst gefährlich und sein ganzes Geschlecht ein Abgrund des Verderbens ist“ [90]).

Wenn Eichhorn daran Anstoss nimmt, dass er jene für seinen Sohn und Thronfolger nicht sehr schmeichelhaften Befürchtungen „vor seinen Lesern, deren Regent er werden sollte“, ausspricht, so kann das auch nicht die Authenticität erschüttern, sondern jene Ansicht verstärken, dass das Buch vorerst nicht Gemeingut des Volkes zu werden bestimmt war, wozu schon der sonstige pessimistisch-skeptische Inhalt unmöglich geeignet ist.

Eben so richtig ist die Zurückweisung der von Knobel [92]) aufgestellten Behauptung, dass „in Salomo's Munde die den Opfern nicht sehr günstigen Aeusserungen (c. 4, 17, wo ein andächtiges Lauschen ihnen vorgezogen wird) nicht passen, wenn man sie mit Stellen wie I. Kön. 3, 3; 4, 15; 8, 5, 62—64; 10, 5, 11, 7 vergleicht“. Wenn in I. Sam. 15, 22; Ps. 40, 7; 41, 18,19; 69,31 f. öfter ein guter Lebenswandel den Opfern vorangestellt wird, warum sollte nicht auch Salomo sagen dürfen, eine weise Aufmerksamkeit ist besser, als alle Opfer der Thoren? [93]).

---

[90]) Scholz' Einl. in das AT. III. p. 193. Aehnliche Bemerkungen über die Schlechtigkeit der Weiber finden sich auch in den Prov. (cf. Prov. 5, 3—23; 6, 24. 25; 7, 5—27; 22, 14), mit welchen Koh. auch sonst manche Berührungspuncte hat. Prov. 5, 22; 7. 23 cf. Koh. 7, 26. Prov. 5, 17—19; 18, 22 cf. Koh. 9, 9. — [91] Vgl. Eichhorn's Einl. Thl. III p. 565.
[92]) Comment. über d. Buch Koh. p. 77. [93]) Vgl. übrigens auch Prov. 21. 3 f.

Fast an's Lächerlichste aber streift die andere Frage Knobel's: „wo hätte auch Salomo so viele Erfahrungen mit Königen gemacht"? [94]). Wer in aller Welt wäre es sonst, der so viele Erfahrungen einsammeln konnte, wenn nicht Salomo, dem mehrere Reiche tributpflichtig waren [95]), mit den ägyptischen Pharaonen verschwägert, mit Hiram so intim befreundet, der so viele Besuche von fremden Fürsten erhalten [96]) — zu denen auch die ferne Königin des Südens zählte — ihm hatte doch wahrlich die Gelegenheit nicht gemangelt, viele Könige kennen zu lernen.

Wie wenig man sich aber bei der Beurtheilung des Buches um die alte Geschichte gekümmert hat, zeigt der von Herbst [97]) den Anhängern der Aechtheit gemachte Einwurf: „Nicht gegen Fürsten aus dem Geschlechte David's, gegen den Gesalbten Gottes waren Lästerungen, meutrische Unternehmungen u. s. w. leicht zu befürchten, wie gegen fremde Herrscher, welche jeder patriotisch gesinnte Jude für Usurpatoren und Tyrannen hielt". Auf welche Weise dieser Theologe sich die Davidische Geschichte und die Salomonische zurecht gelegt haben mag, dürfte Manchem räthselhaft erscheinen.

Auch der in 1,12 gebrauchte Ausdruck: הייתי kann, wie wir gesehen haben, keinen Zweifel an dem Salomonischen Ursprung des Buches erregen; im Gegentheil, dies wendet sich mit aller Bestimmtheit gegen die Gegner der Aechtheit. Der losgeschossene Pfeil

---

[94]) A. a. O. p. 79. — [95]) I. Reg. 5, 1. — [96]) I. Reg. 5, 15. — [97]) Einleit. in das AT. II. p. 251.

springt zurück und trifft den Schützen. Denn wie wollen Knobel, Hitzig, Elster, Keil, Zöckler und alle Anderen, die daraus Kapital zu schlagen suchen gegen die Aechtheit, sich selber den Umstand erklären, dass der Verfasser, welcher Salomo auf irgend eine Weise hier einführt, ihn sich selbst als einen „gewesenen" bezeichnen lässt? Die Behauptung, der Verfasser sei „aus der Fiction gefallen" und habe, weil zu seiner Zeit Salomo wirklich schon nur ein „gewesener" war, sich geirrt und ihn als solchen bezeichnet, erweitert die Unverständlichkeit zum Unsinn. Wir können uns kaum denken, dass der Verfasser eines Buches wie Kohelet sich einen solchen kindlichen „Irrthum" entschlüpfen liesse[98]; der ganze Inhalt des Buches, der uns einen geistig bedeutenden Mann, einen ernsten Denker enthüllt, gibt uns dazu keine Berechtigung. Anzunehmen aber, der Verfasser wollte mit Bedacht die Fiction, die beabsichtigte Täuschung selbst zerstören, heisst ihn seinen eigenen Mittheilungen das Dementi vorausschicken lassen und unkluger Weise das Arrangement desavouiren, das Gebäude zertrümmern, welches zu schaffen er doch erst beginnen will. Wenn Ewald[99]) einer derartigen Ansicht Betreffs des Epilogs huldigt und meint: „ist das Schauspiel gegeben und seine Lehre klar, so kann das Gerüst abgebrochen werden und aller Schein fallen", so hat das wenigstens einen Schein[100]) von Richtigkeit; hier

[98]) Vgl. Behrend's luth. Monatsschr. a. a. O. p. 112. — [99]) Die Dichtungen des alten Bundes Th. II; die Salom. Schriften p. 282. 2. Ausg. Göttingen 1867 — [100]) Aber auch diese Behauptung ist nur scheinbar richtig; denn das ist Jedem klar, dass Koh. nicht ein Schauspiel geben wollte, sondern

dagegen, im ersten Capitel, würde ein solches Verfahren an den naiven und gewissenhaften Zettel den Weber im Shakespeare'schen Lustspiel erinnern, der, um den hohen Damen die Furcht zu benehmen vor dem auf der Bühne auszuführenden Scheinmord, auf den Einfall kam, ihnen vorher „verblümt“ verstehen zu geben, dass die Leute mit ihren Schwertern eigentlich keinen Schaden thun wollen, dass Pyramus nicht wirklich todt gemacht wird, ja dass er, der Pyramus gar nicht Pyramus ist, sondern der ziemlich ungefährliche Zettel der Weber. Jeder wird einsehen, für den Autor Kohelet's wäre das denn doch zu naiv.

Ewald und Hitzig behaupten, bei der Abfassung des Buches scheinen spätere nachexilische Zeitverhältnisse entscheidend gewesen zu sein. Das Volk sei damals unter einer fremden, tyrannischen Herrschaft gestanden, deren schweren Druck es schmerzlich fühlte. Durch die harten und langen Leiden wären grosse Verwirrungen in den Verhältnissen entstanden und dadurch vermehrt worden, dass täglich neue Schriften erschienen, welche sich mit den Räthseln jener Zeit beschäftigen und so mannigfachen Irrthum

---

nach Ewald's eigener Meinung auf die bedrückten und verwirrten Geister wirken, nicht durch eine marktschreierische Ueberschrift neugierige Leser anlocken, um den Betrogenen nachher in's Gesicht zu lachen, sondern durch den Salomonischen Namen seinen Lehren eine dauernde Autorität verschaffen, die er auch am Ende des Buches nicht so leicht hätte zerstören dürfen. Uebrigens bedeutet הָיִיתִי auch: „ich bin geworden“ Gen. 3, 20; Ps. 60, 1. Vgl. Hävernik's hist.- krit. Einl. II. p. 360, Keil's Comm. z. d. 12 Proph. p. 271.

im Leben verbreiteten. Der Verfasser dieses Buches „wollte daher in den Finsternissen und Verkehrtheiten des Lebens das wahrhaft Belehrende und Aufrichtende zeigen . . . "[101]). „Er wollte lehren, wie man sich zum Leben stellen, wie man namentlich in einer Zeit, die also beschaffen, sich verhalten sollte . . "[102]).

Allein, wenn Ewald selber zu erklären sich genöthigt sieht, „dass der Versuch nur ein schwacher und wenig erfolgreicher gewesen" und Hitzig wiederum den Verfasser für einen „nicht gewandten Literaten" erklären, ja ihm „die Fähigkeit diese (von Hitzig ihm zugetheilte) Aufgabe zu lösen" absprechen muss, so beweist das nur, wie wenig sich diese Auffassung mit dem Geiste des Buches vereinen lässt. Wenn das die Aufgabe gewesen, die der Verfasser sich gestellt, so hat er auch den Versuch sie zu lösen, so ungeschickt wie nur immer möglich angefangen. Kohelet erscheint viel weniger als ein Belehrender, denn ein Belehrung Suchender; von jener Krankheit der Zeit, die ihn Ewald heilen lässt, ist er selber am stärksten ergriffen und Ruhe und Besonnenheit, die er dem Volke bringen sollte, zeigen verzweifelte Aussprüche wie 4, 2. 3. f. u. a. wahrhaftig nicht. Spricht er doch so oft nur über eigene Herzensnöthen, offenbart sich doch in jedem seiner Worte ein namenloses Weh, ein erschütternder Kampf seiner Seele. Er selbst bedurfte ja zu sehr des Arztes, als dass er ein solcher seiner angeblich schwer darniederliegenden Nation zu werden sich vorgenommen hätte.

Ein unheimliches Räthsel ist ihm das Schicksal

---

[101]) Ewald a. a. O. p. 274. — [102]) Hitzig KEHdb. VII. p. 124.

des Menschen, sein ernster Geist wird niemals durch eine fröhliche Zuversicht gehoben. Ueber allen seinen Aussprüchen schwebt ein trüber, drückender Himmel, der keine Aussicht auf eine bessere Zukunft oder auch nur ein heiteres Jenseits verspricht. Die einzelnen Sonnenstrahlen, die das düstere Gewölk durchdringen, reichen wohl hin, die Phantasie noch mehr zu erhitzen, nimmer aber kranke Herzen zu erwärmen, feuchte Augen zu trocknen.

Dass er trost- und hoffnungslos in die wüste Oede jener Missgestaltung, die man Welt nennt, schaut, erkennt man auch dann, wenn ein kurzes Lächeln seine Lippen bewegt; wo man ihn trifft, im Gotteshaus oder im Königspalast, beim Sarge oder beim Freudenmahle, im Trauerhaus oder beim Weingelage, überall klingt es vor ihm hin: Alles ist eitel, das ist sein caeterum censeo, sein Anfang und sein Ende.

Der bittere Schmerz verlässt ihn auch nicht in seiner „heiteren" Laune, und die Aufmunterung zum Lebensgenuss ist wie ein höhnender, menschenverachtender Spott in seinem Munde. „Jüngling, freue dich deiner Jugend, lass es deinem Herzen wohlgehen", spricht er ihm zu, doch als fürchte er, jener könnte es für Ernst nehmen und seiner Einladung folgen, flüstert er ihm in's Ohr hinein, er solle sich ja nicht der Täuschung hingeben, „denn die Jugendzeit wie das Mannesalter sind nichtig". Der unglückliche Mann! Diese übertriebene Aengstlichkeit war nicht von nöthen. Den Tod und das Elend vermochte wohl noch seine schauerige Phantasie mit allen schrecklichen Bildern zu malen; das Leben und seine Freuden zu schildern, hatte sein Pinsel längst verlernt — nur hie und da zeigen

einzelne Striche Spuren ehemaliger Kraft und Kunstfertigkeit, aber die Farben sind matt und reizen nicht mehr — er hätte beruhigt sein können.

Aber auch dort, wo er glauben macht, dass er für den Menschen nichts Besseres wisse, als Essen und Trinken, war er auch nicht von jenen Ideen geleitet, die Ewald ihm unterschieben möchte; sondern weil er die traurige Erfahrung gemacht, dass mit dem Entbehren noch viel weniger auszurichten ist, und weil die Weisheit sich ihm ebenfalls als unvollkommen und eitel gezeigt. Welch einen Zweck hätte es denn, das ganze rast- und ruhelose Leben, fragt er schmerzlich, was soll aus all den Schätzen werden, die der Mensch ansammelt? Seine mit so vieler Mühe und Plage erworbenen Güter einem Nachfolger zu hinterlassen, der sich um sie gar nicht gemüht und von dem man nicht einmal weiss, ob er klug sein werde oder thöricht, wäre doch gar zu traurig und nichtig. Desshalb geniesse er wenigstens für seine Mühe, das ist der einzige Nutzen von all' seinem Streben, seiner ganzen Anstrengung unter der Sonne. Solche Betrachtungen führen Kohelet zur Empfehlung der Freude, und sie muss sich daher wesentlich von der unterscheiden, die Ewald in ihr sieht. Und wenn er dem Menschen zuruft, er solle nur ungenirt Alles machen, was in seiner Macht steht, denn im Scheol sei Nichts, was er zu fürchten brauchte; dem unerbitterlichen Schicksal aber könne weder der Weise und Wissende, noch der Held und schnelle Läufer entrinnen; willenlos sei jeder Mensch in seinem schrecklichen Netze gefangen, plötzlich könne die Katastrophe erfolgen, ohne dass er auch nur Zeit hätte, seines Geschickes sich klar zu

werden, daher sei es besser, er geniesse die wenigen ihm beschiedenen Tage der Nichtigkeit — so lässt sich das Alles mit der Behauptung Ewald's: der Verfasser wollte die verzweifelten irren Herzen zu der ursprünglichen Heiterkeit und kindlichen Freudigkeit in Gott zurückführen, und man könne schliesslich sagen, die Freude am Leben, die der Verfasser als das Höchste empfiehlt, sei Nichts als Gottesfurcht selbst, — auf keine Weise vereinen. Es ist vielmehr der Rausch, in dem sich nach den Worten des Spruchdichters der Verzweifelte und Hoffnungslose stürzt, damit er sein Elend vergesse; er reicht dem Unglücklichen den Kelch, damit er betäubt, an seine Plagen nicht denke.

„Es wäre ein arger Missgriff", sagt Hitzig[103]), „wollte man dem Verfasser alle Aussagen des Buches als seine eigenen und definitiven Ansichten aufbürden. Es erhellt, dass Vielem, was der Verfasser sagt, nur augenblickliche Geltung zukommt, als ein Ring in der Kette der Deduction. Es thut seine Dienste und wird überwunden; die spätere Behauptung hebt die frühere auf und definitiv lehrt Kohelet, was er am Ende unwidersprochen stehen lässt". — Wo das hinaus will, und was damit erreicht werden soll, ist leicht einzusehen; mit einem Schlage sollen alle jene Aeusserungen des Buches unschädlich gemacht werden, welche einer Hypothese im Wege sind, ihr Opposition machen. Sie hatten nur eine „augenblickliche Geltung", der Verfasser wollte sie nur als Uebergang gebrauchen, um zu einem gewissen sich gesteckten Ziele zu gelangen, nicht aber ihnen einen definitiven Werth zuerkennen,

---

[103]) KEHdb. a. a. O. pag. 330.

man habe desshalb auch nicht nöthig, sich von ihnen irre machen zu lassen. Ihr noch so lautes Protestiren hilft nicht mehr, man kann darüber ruhig zur Tagesordnung übergehen. Bloss diejenigen Aussprüche — leider sind es oft nur allzuwenige —, welche sich jener Hypothese minder rebellisch und widerspenstig zeigen, die seien die ächten, die eigentlich definitiven, um ihretwillen allein habe der Verfasser das ganze Buch geschrieben.

Diese Taktik ist zu wohlfeil, als dass sie nicht bereits mehrfach versucht worden wäre; und so sehen wir in der That so Manche, deren exegetisch experimentirendes, mit Hypothesen schwer beladenes Schifflein an einer gefährlichen Klippe zu scheitern droht, sich mit der Entschuldigung eiligst nach Hause retten, dass es eigentlich bloss darauf ankomme, dass alle wilden Disharmonien am Ende des Buches in eine einzige schöne Harmonie auslaufen. Man betrachtet Capitel 12 als die Versöhnung, das Ziel des Ganzen, alles Uebrige ist nur von secundärer Bedeutung.

Die HH. mögen entschuldigen; aber wir müssen gestehen, wir haben in jenen Versen des C. 12 weder eine Aussöhnung noch eine Ausgleichung der früher beklagten Gegensätze, noch auch das Endresultat der im Buche niedergelegten Erfahrungen und daran geknüpften Betrachtungen finden können; ja nicht einmal eine wesentliche Abweichung von der früher kundgegebenen pessimistischen Anschauung giebt sich hier zu erkennen [104])

---

[104]) Vgl. oben Anm. 5.

Er bringt kein Gegengewicht für die früher aufgezählten Uebel, sucht nicht zu beweisen, dass die Welt bei allen Mängeln und Schäden auch vieles Gute enthalte, das hinreichend genug wäre, den Menschen zu entschädigen, behauptet auch nicht, dass die scheinbaren Widersprüche im Leben der Individuen in der Allgemeinheit eine Ausgleichung oder Erklärung fänden, sondern räth einfach den Menschen ihre Wünsche und Verlangen, die doch niemals in Erfüllung gehen können, zu mässigen, sich der höheren Gewalt zu unterwerfen — was aber mehr der Anerkennung der menschlichen Schwäche, als einer Aussöhnung mit der Weltordnung gleichkommt.

Man kann wohl in jenem Theile des C. 12 eine ruhigere Gemüthsstimmung erkennen, die Hitze des Kampfes hat etwas nachgelassen; vielleicht ist er auch zur Einsicht gelangt, dass ein solch verzehrendes Feuer dem Menschen empfindlich schaden müsse — aber des Lebens und der Schöpfung Mängel und Gegensätze haben nicht aufgehört zu existiren. Er ermahnt, die Worte Gottes streng zu beobachten, ihnen nicht zuwider zu handeln, schon in der Jugend des Schöpfers zu gedenken — weil der schwache Mensch seiner Allgewalt nicht widerstehen könne. Diesen Versen lag dieselbe Gemüthsstimmung zu Grunde wie 3, 10—16 f., 5, 1—6 u. s. w. Sie wollen keineswegs alles früher Behauptete zurücknehmen, oder gar widerlegen, sonst müsste der Abfall vom Pessimismus mehr hervorgehoben werden und das schmerzliche Gefühl nicht immer wieder zum Vorschein kommen. „Der Widerspruch zwischen der göttlichen Vollkommenheit und der Eitelkeit der Welt wird unversöhnt hingestellt, die letztere

als unabweisbare Erfahrung, die erstere als religiöses Postulat“ [105]).

Jenes „Uebrige“, dem Hitzig nur eine „augenblickliche Geltung“ will zukommen lassen, bildet einen zu grossen Theil des Buches, als dass man es so leichtweg negiren könnte und die wenigen letzten Verse sind zu schwach, das Alles zu überwinden“; zumal wenn man bedenkt, dass es mit ihrer Verständlichkeit ebenfalls nicht sehr weit her ist, dass ihre Zugehörigkeit zum Buche von Männern wie Döderlein, Berthold, Krochmal, Knobel und Grätz bestritten wird, so wird man einsehen, wie es nicht rathsam ist, daraufhin allein den Zweck des ganzen Buches bestimmen zu wollen.

Auch nach Hengstenberg war die Schrift zur Ermahnung und zum Trost für ein bestimmtes Geschlecht geschaffen. Der Verfasser habe sich zur Aufgabe gestellt, das von der Perserherrschaft bedrängte Israel zu trösten und zu ermuntern, ihm Muth zum Ertragen der harten Gegenwart, Hoffnung auf eine bessere Zukunft einzuflössen, besonders diejenigen, welche nach der geschwundenen Herrlichkeit der Salomonischen Zeit mit verzehrender Sehnsucht zurückblickten, zu beruhigen, überhaupt dem Volke Alles das zu bieten, was es zu seinem Heile nöthig hatte. Nur wäre es zu jener Zeit gefährlich gewesen, mit der Sprache frei herauszutreten, der persische Zwingherr — denn in die letzte Zeit der Perserherrschaft versetzte er die Abfassung des Buches — hätte überall Spione und Aufpasser aufgestellt, die jedes unzufriedene Wort

---

[105]) Oehler's Prolegomena zur Theol. d. AT. Stuttg. 1845, p. 90.

hinterbrächten, daher der Verfasser sich genöthigt sah, kurz und verstellt zu sprechen; er wollte sichtlich mehr andeuten als ausführen [106]).

Dass Kohelet mit seiner weittragenden Skepsis und Resignation zu einem Trost-, Ermahnungs- und Erbauungsbuch am allerwenigsten sich eignet, wird jeder aufmerksame Leser gestehen müssen; wie man kein hell loderndes Feuer mit Strömen Oels löscht, den Schmerz blutender Wunden nicht mit Salz lindert, so tröstet man auch keinen Unglücklichen, wenn man ihm jammern hilft; der verzweifelte Ausspruch: besser als das Leben ist der Tod, flösst wahrlich nicht Muth und Zuversicht ein zu einem so harten und erbitterten Kampf um das Dasein. — Eben so wenig aber vermögen wir in Kohelet Furcht oder Zurückhaltung zu entdecken. Im Gegentheil, Kohelet spricht seine Ansichten frei heraus, frei wie man es nicht nur unter keinem persischen Zwingherrn, sondern auch unter keinem jüdischen erwarten durfte, hätte der Verfasser nicht besondere Ursache, Nichts zu fürchten. Man betrachte nur die meisten Vss. in C. 4 und man wird gestehen, dass sie an Deutlichkeit nicht übertroffen werden können. Und welche Freiheit erlaubt sich nicht erst der Verfasser, wenn er von göttlichen Dingen redet! Kaum findet man eine solche im Buche Hiob, dessen Verfasser sich umsomehr Etwas erlauben durfte, als er doch die ewige Gerechtigkeit Gottes zum Schluss als Siegerin hervorgehen lässt. Man sieht, der Verfasser wollte seinen Gedanken keine Zügel anlegen; frei schrieb er sie nieder, wie sie seinem Herzen entströmten, ungeschminkt und ungekünstelt, und er versuchte

---

[106]) Hengstenberg a. a. O. p. 2 f.

es nicht einmal durch eine angenehme Sprache, das Erschütternde und Schmerzliche zu mildern und abzuschwächen. Seine Verstimmung und Unzufriedenheit betrifft nicht sowohl die momentane Landesregierung, die er sogar an manchen Stellen [107]) in Schutz nimmt, als vielmehr die allgemeine Weltordnung; das ganze sociale Leben, der Menschen Thun und Treiben, ihr Dichten und Trachten, ihr Sehnen und Suchen, ihre Ziele und Zwecke — alles missfällt ihm — die ganze Schöpfung ist ihm nichtig, wie Raschi [108]) richtig bemerkt. Er grollt über das Missverhältniss zwischen des Menschen Wollen und Können, zwischen den grossen Hoffnungen der Phantasie und der scharfen Begrenzung der Wirklichkeit; und er spricht es nicht etwa verstellt oder heimlich, sondern gerade mit einer Freimüthigkeit und Unumwundenheit aus, die ihm viele Anfeindungen und Verketzerungen zuzog.

Das ist eben das Erhabene und Geheimnissvolle, welches diesem Buche jenen magischen Reiz, jenes unvergleichliche Interesse verleiht, das uns unwiderstehlich anzieht und abschreckt, freundlich und zutraulich anmuthet und doch wiederum mit Schauern und Grausen erfüllt. Furchtbar gewaltig ist diese Leidenschaft in ihren Ausbrüchen, gleich dem heftigsten Toben eines stürmenden Orkanes. Es ist zuweilen, als stände man einem jener elementaren Gestalten der Urzeit, einem Titanen gegenüber, der mit der Gottheit ringt — an ihn den Massstab unsrer modernen glattrasirten, behandschuhten und befrackten Miniaturhelden

---

[107]) Koh. 5, 7. — [108]) Ibid. 1, 2: קהלת קורא תגר ואומר על כל יצירת שבעת ימי בראשית שהכל הבל של הבלים הוא.

anzulegen, ist eben so thöricht, wie ihn um seinen Katechismus zu fragen. Der ganze Charakter Kohelet's, sein innerstes Wesen, seine Ideen und Anschauungen wiederspiegeln das classische Alterthum. Zwar fremd ist ihm der ewig heitre Himmel der Griechen, ihnen hatte auch die kleine Gestalt ihrer Götter den Menschen desto grösser und bedeutender erscheinen lassen — Kohelet dagegen ist der ächte Sohn der alten Hebräer, die in der Gottheit, die gewaltige, „furchtbare", absolut waltende Allmacht sahen, der gegenüber der Mensch nur ein Grashalm, ein Schatten, ein Nichts. Wer aber in Kohelet einen Vertreter christlicher Anschauungen gefunden hat, der muss eine Brille getragen haben, mit der es nicht ganz geheuer war, durch die man vielleicht einen Berg von einem Kirchthurme ebenfalls nicht unterscheiden könnte.

Wenn Hengstenberg fragt: „warum bei der Beleuchtung innerer Schäden die Abgötterei nicht vorkommt, welche von Salomo bis zur Abführung in's Exil in so hohem Masse versuchlich war" —, so liegt dieser Frage ebenfalls nur jene Verkennung des Charakters des Buches zu Grunde. Zwischen traurigen Betrachtungen über die Mängel des menschlichen Lebens, Klagen über die Disharmonien der Natur und des Geistes, schmerzlichen Aeusserungen über das Unbefriedigende aller Erdendinge und das Nichtige aller Glückseligkeit, wäre ein plötzlicher Tadel der Abgötterei wenigstens ganz unharmonisch.

Wenn derselbe weiter behauptet, das Buch müsse zu einer Zeit verfasst sein, da sich der Gedanke aufdrängte: Besser als zu leben sei das Sterben (pag. 3) so wüssten wir nicht, (abgesehen davon, dass die letzten

Jahre der Salomonischen Regierung auch nicht sehr glänzend waren) was uns dazu bestimmen könnte, den Gedanken eines individuellen Schriftstellers als den Ausdruck einer ganzen geschichtlichen Epoche aufzufassen? Wenn es ihm traurig zu Muthe, bedingt noch nicht, dass das ganze Volk in einer derartig düsteren Weltanschauung befangen war.

Die weitere Behauptung Hengstenberg's, dass „die Thorheit im Buche immer als die Seele des Heidenthums erscheine“, (p. 5) ist einfach willkürlich und stösst in 2, 3. 19; 4, 17; 7, 5. 17. 18; 10, 1 auf starken Widerspruch. In den Schriften des AT. finden wir öfter, dass auch die Heiden „weise“, ja sogar „sehr weise“ sein können. (Est. 6. 13; Zach. 9, 2. Jes. 19, 11. 12; Jer. 9, 11. Ez. 27, 8. Exod. 7, 11); der Gegensatz von Juden- und Heidenthum hat niemals in Weisheit gegipfelt, und die alten Rabbinen haben ausdrücklich betont: אם יאמר לך אדם יש חכמה באדום תאמין שנאמר והאבדתי חכמים מאדום יש תורה באדום אל תאמין שנאמר מלכה ושריה בגוים אין תורה (Midrasch Thr. zu 2,9). Nur die Gotteslehre, nicht aber die Weisheit wird Edom abgesprochen, worunter man natürlich, wie schon die Citate zeigen, das allgemeine Heidenthum verstand[109]). Eben so falsch ist die Behauptung Eichhorn's[110]), getheilt

---

[109]) Es muss uns wundern, dass auch Ewald sich dieser Ansicht anschliessen konnte (a. a. O. p., 272 Anm.). Freilich bezieht er dies nur auf 2 Stellen, allein was kann uns das Recht geben, einem in Koh. wie in allen andern SS. des AT. sich wiederholenden Ausdruck an einzigen 2 Stellen andere Begriffe unterzuschieben, als er sonst involviren kann.

[110]) Einl. Thl. III. p. 564. —

von Knobel [111]) und Hitzig [112]), wonach die Worte: Alle die vor mir waren zu Jerusalem (1, 16; 2, 7, 9.) für Salomo nicht passen können, weil er dort nur einen einzigen Vorgänger, nämlich seinen Vater, gehabt hätte. Denn, dass Jerusalem bereits zu jener Zeit eine ganze Reihe von Königen aufzuweisen hatte, wie Melchizedek und Adonizedek, haben Hengstenberg [113]) und Warmirsky [114]) überzeugend nachgewiesen, und die Meinung Hitzig's, es sei unbequem, zu erklären, dass sich Salomo mit heidnischen Königen oder Privatleuten in Weisheit und Reichthum vergleichen wollte, widerspricht I.Kön.3,12. 13; 5,10. 11; cf. Koh. 1,16; 1.Kön.10,10. 23.cf. Koh. 2, 7. 9 und einzelnen vorher angeführten Stellen.

Ein anderes Argument gegen die Salomonische Abfassung glaubte man in 12, 12 f., wo auf eine zeitliche Polygraphie hingedeutet zu sein scheint, gefunden zu haben [115]). Wir lassen es hier ununtersucht, ob jener Vs. sich anders nicht besser erklären lässt; wir wollen auch davon absehen, dass nach unserer, an einer anderen Stelle näher zu erörterenden, Auffassung vom Epilog, dieses Argument einfach hinfällig geworden; aber das können wir nicht umhin zu bemerken, dass ein solcher Einwurf gerade von jener Seite am Wenigsten zu erwarten war, von der die Sammlung des grössten Theils des Pentateuchs, des Buches Josua und der Richter, der Bücher Samuel in die Davidisch-

---

[111]) Comm. p. 79 f. — [112]) A. a. O.p., 134. — [113]) Der Pred. Sal. p. 65 f. — [114]) Progr. des Gymn. zu Ostrowo p. 10 f. 1867. — [115]) Vgl. Eichhorn's Einl. in d. AT. Thl. III. p. 565., Augusti's Einl. p. 206. Ewald a. a. O. p. 180., Elster's Comm. ü. d. Pred. Sal. p. 7. Götting. 1855., De Wette's Einl. in d. AT. herausgegeben von Schrader p. 542.

Salomonische Zeit gesetzt und dadurch allein schon eine grosse schriftstellerische Thätigkeit zugesprochen wird. Dass aber jene Periode an poëtischen Erzeugnissen reich war, darauf deutet Alles hin. Auf David, „den lieblichen Sänger Israels“, den Schöpfer der Psalmenpoësie, der der hebräischen Literatur das Feld der religiösen Lyrik geöffnet, und dessen Beispiel auch nachhaltig wirken musste, folgte sein an hoher geistiger Begabung ihm ebenbürtiger, an vielseitiger Bildung und literarischer Thätigkeit überlegener Sohn — ihre Schriften allein reichten hin, jene Zeit zu einer „polygraphischen“ zu machen. Bekanntlich wird erzählt, Salomo habe 3000 Sprüche, 1005 Lieder verfasst — was man nun von dieser angegebenen Zahl wie von der Autorschaft der Proverbien und des HL., resp. von der Grösse des Salomonischen Antheils an ihnen halten mag —, aus Allem geht hervor, dass er Vieles geschrieben; und wenn seine Schriften zum grössten Theil verloren gegangen, so ist der Grund wohl darin zu suchen, dass sie, hauptsächlich weltlichen Inhalts, dem Schicksal verfielen, welches auch Koh. zugedacht war.

Ebenso ist die Voraussetzung, dass nach Malachias das Büchermachen unter den Juden überhand genommen, einfach aus der Luft gegriffen und historisch nicht zurechtfertigen [116]. — Im Gegentheil, in jener Zeit der Sopherim hat das Büchermachen eine lange Unterbrechung erlitten. Das Prophetenthum war erblasst, man fühlte sich zu schwach, den heiligen Schriftstellern der Vorzeit nachzueifern und man begann das Vorhandene

---

[116]) Vgl. Hävernik's hist.-krit. Einl. III. p. 462.

zu sammeln und zum Abschluss zu bringen. Die Epoche der Schriftgelehrsamkeit, des eifrigen Studiums in den alten heiligen Büchern, begann [117]).

---

[117]) Vgl. Tr. Kid. 30 b. Jerusch. Schekal. V. 1. Wenn Herr Rabbiner Cohn aus Nikolsburg in einer gegen unseren Aufsatz (wissensch. Beil. des *Isr*. No. 15. 1869) gerichteten Abhandlung (a. a. O. Nro. 37) meint, man habe sie desshalb Sopherim genannt, weil sie עושי גימטריאות ונוטריקון waren, so ist das gegen den gesunden Sinn der schlichten Worte. Jene Abhandlung hat übrigens derartige Unrichtigkeiten in Menge aufzuweisen, die zu erwähnen wir um so weniger unterlassen dürfen, da sie ihre Spitzen gegen uns wenden, und wir bis jetzt aus manchen Gründen verhindert waren, eine eingehende Erwiederung zu veröffentlichen. So will er daraus, dass Nedar. 37 b bei מקרא סופרים und עטור סופרים die נוטריקון nicht erwähnt werden, entnehmen, dass man dieselbe nicht für הלמ״מ hielt. Nun wird aber dort nur von מסורה gesprochen, nicht aber von den ל״ב und מדות שהתנב״ה י״ג; hielt man die Letzten auch nicht für הלמ״מ? Es ist aber derselbe Irrthum, der die מדה נוטריקון mit der מסורה נוטריקון verwechselt! Die eigentlich gegen uns sich wendende Behauptung, נוטריקון sei nur אסמכתא, widerspricht Pess. 41 b., widerspricht Tem. 7 b., wo auf solcher Weise ein förmlicher לאו gebildet wird, widerspricht den alten מחזור-Stücken von מוסף של שבעות, widerspricht endlich Kid. 56. b., wo es ebenfalls nach תוס׳ Sota 32 a., Erub. 23 b., Baba Batra 147 a., wie auch ausserdem Maimonides Kilaim VIII ausdrücklich bestätigt, k e i n e אסמכתא sein k a n n.

Dass der Letztere bei עומר הבא מן הקרוב den Grund von אין מבעמ״צות, nicht den von כרמל רך מל bringt, hat Nichts auf sich; da im Talmud beide, und zwar mit der Formel ר״ש סולידא ואב״ע nach in Uebereinstimmung mit Maimonides Jad hachasaka Berach. V, 8., Ischoth X. 13 ein Beweis für die gleiche Bedeutung beider angeführt werden und zwischen ihnen auch keine נ״מ לדינא stattfindet, so wählte

Ferner wurden einzelne Aussprüche Kohelet's, in denen er sich „rühmt“, mehr Weisheit und Reichthum als alle seine Vorgänger in Jerusalem (1, 16; 2, 9) besessen zu haben, als in Salomo's Mund unpassend, dargestellt. Hitzig äussert sich darüber und mit Beziehung auf den Namen „Kohelet“, den er in der Bedeutung der verkörperten Weisheit nimmt, folgendermassen: „Wie unweise eine solche Selbstüberschätzung wäre, leuchtet ein, also benennen mochte ihn nur ein Anderer, auf den er den Eindruck überschwenglicher Weisheit gemacht hat“ [118]). Auf die Bedeutung des Namens Kohelet wollen wir nicht mehr zurückkommen und verweisen auf das von uns bereits Dargelegte. Was aber jene Aussprüche betrifft, so können wir an ihnen nichts für Salomo „Unpassendes“ finden. Wenn Kohelet erzählt, er habe nach der Weisheit gestrebt, habe auch von ihr sehr viel erlangt, nur blieb er dennoch unbefriedigt, und sie, die Weisheit, habe sich dadurch gleich der Thorheit als eitel und nichtig gezeigt;

---

er wie gewöhnlich den allgemeineren. Der Beweis, dass מנלן auch für אסמכתא gebraucht wird, von Nasir 5., ist ebenfalls unglücklich ausgefallen, da es dort מנה"מ heisst. Vgl. Sebach. 89 a., Rosch haschanah 7 b; 12 b.; vgl. auch Pess. 7 b., Kethub. 15 a.

Uebrigens hat die von uns angeregte Frage eine eingehende Erörterung gefunden in einer werthvollen hebräischen Brochüre unseres verehrten Lehrers Herrn Rabbiner Dr. Hildesheimer in Berlin (Halberst. 1867) und in einem Schreiben, mit dem uns der berühmte Talmudgelehrte Rabbiner S. L. Rappaport (s. A.) beehrte, dessen Veröffentlichung wir wohl nächstens erwarten dürfen.

[118]) KEHdb. Thl. VII d. Pred. Sal. erklärt von Hitzig p. 121 Leipzig 1847.

so will er nicht von sich sagen, dass er sich durch Weisheit auszeichne, sondern bezeugen, dass irdische Weisheit, in noch so hohem Grade verliehen, doch nicht im Stande ist, das Krumme gerade, die Fehler wieder gut zu machen, dem Nichtigen der Welt einen Werth zu verleihen. Er war zu diesem Geständniss gleichsam gezwungen; denn soll er die Weisheit für eitel und unbefriedigend erklären, so muss er ihren Besitz voraussetzen; er muss behaupten, dass er sie durch und durch in allen umfassenden Theilen kenne, wenn seine Klage über deren Nichtigkeit einen Schein von Berechtigung haben soll. Ebenso kann nur der, welcher das höchste menschliche Glück, die grössten Freuden und Genüsse der Welt erfahren, behaupten, dass alles Glück und aller Genuss nichtig ist. Wenn Kohelet klagt, dass seine Weisheit ihm Nichts genützt habe, dass sie nicht glückselig mache, nicht befriedige, so kann man darin schlechterdings keine Selbstüberschätzung finden, wenn auch Knobel ausruft: „das wäre Anmassung, so Etwas könnte kein Verfasser von sich sprechen". Zumal wenn man bedenkt, dass dieses Buch zuvörderst nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt war, dass darin der Verfasser nur für sich selbst seine Erfahrungen und Gedanken aufgezeichnet hat, der doch überzeugt sein musste, dass, wenn ihm Gott hohe Weisheit [119]) versprochen, er sie wirklich besessen habe: warum sollte er sich nicht also sagen dürfen, du kannst Alles, was Menschen zu können im Stande sind, hast studirt, soweit die menschliche Erkenntniss reicht, bist weise, sehr weise, weiser als alle deine Vorgänger, hast auch

---

[119]) I. Kön. 3, 12 f. 5, 9 f. 26.

mehr Reichthum und Schätze eingesammelt als jene und doch fühlst du, dass du nichtig bist, dass all' deine Reichthümer, deine Weisheit und dein Wissen dir keine Befriedigung gewähren, dich nicht glücklich machen können! Hat doch auch der grosse deutsche Dichter seinen unbefriedigten, die Halbheit des Wissens, die Beschränktheit der Erkenntniss (mit der sich das kühne, himmelstürmende, menschliche Verlangen begnügen muss) beklagenden Faust ähnlich ausgestattet und ihm fast dieselben Worte in den Mund gelegt.

In der That wird man gut thun, dieser Schrift keinen öffentlichen, nationalen Charakter beizulegen. Die ganze Erscheinung dieses Buches, sein Inhalt, seine Anlage, wie der lockere Zusammenhang seiner einzelnen Partieen lassen vermuthen, dass ihm nicht eine öffentliche Bestimmung zu Grunde liegt.

Man merkt es Kohelet an, dass er in verschiedenen Zeiten und Seelenstimmungen seine Betrachtungen niedergeschrieben: kurz, abgerissen, kunstlos, fast fragmentarisch, als wären sie nur zu seiner eigenen Erinnerung bestimmt.

Der Verfasser springt von einem Thema zum andern, von einem Gedanken zum andern, ohne auch nur nach einem passenden Uebergang zu suchen; er streut kürzere oder längere Bemerkungen ein, die mit dem behandelten Gegenstande in gar keinem Zusammenhange stehen, und noch keinem Exegeten ist es gelungen, in dieser Schrift eine logische Disposition, eine richtige Aufeinanderfolge der Ideen herauszubringen. Es wird wohl nicht in des Verf. ursprünglicher Absicht gelegen sein, mit diesen kurzen, dürftigen, unsystematisch zusammengesetzten, oft, weil von verschiedenen Gemüths-

stimmungen herrührend, sich selbst widersprechenden, fragmentarisch niedergeworfenen Bemerkungen — ein Buch für das Volk schreiben zu wollen. Schon Noeldeke[120]) hat herausgefühlt, dass es dem Verfasser nicht um ein literarisches Schaustück zu thun war, sondern um die Zerstreuung der Zweifel seines eigenen Geistes; ja muss doch selbst Ewald zugestehen, dass in Kohelet nichts so häufig und so bedeutsam erwähnt wird, als was näher oder entfernter auf ihn selbst Bezug hat[121]).

Bekanntlich wird in diesem Buche niemals der Gottesname erwähnt; es scheint, der Verfasser habe absichtlich jene Bezeichnung, unter welcher man sich Gott den Vater in seinem eigenthümlichen Verhältniss zum auserwählten Volke dachte, nicht erwähnen wollen; er redet nur von dem ***Elohim***, dem grossen Schöpfer, dem gewaltigen Leiter des Alls, dem strengen Richter aller Menschen. Ebenso kommt der Verfasser nicht einmal auf בני ישראל oder בית יעקב zu sprechen; es ist, als hätte er den ganzen Particularismus

---

[120]) Die Alttestamentliche Literatur p. 168.

[121]) Die Salomonischen Schriften p. 272. Auch Nachtigall äussert sich: „wie es jeder bedachtsame Leser leicht einsehen wird, war dieses Buch nicht zu einem allgemeinen Lehrbuche bestimmt.“ (Koh., die Versammlung der Weisen, genannt d. Pred. Sal. v. J. E. C. Nachtig. p. 6 f. Halle 1798). Ebenso sagt J. E. C. Schmidt, dass unser Buch, „so wie es uns vorliegt, kein völlig für's Publicum ausgearbeitetes Werk sei“ — nur glaubte er aber mit der alten Anschauung einen Pact schliessen zu müssen, wonach Kohelet „ein vom Verfasser für sich selbst zur ferneren Ausarbeitung hingeworfenes Brouillon sei“.

seines Stammes abgestreift; nur den אדם kennt er, den Menschen im Allgemeinen, gleichviel was er ist. Das Schicksal des Individuums liegt ihm schwer am Herzen, alle seine Betrachtungen laufen darauf hinaus, dessen Geschick zu ergründen.

Er erwähnt nirgends die nationalen Zustände, sucht auf keine Weise, Einfluss auf sie zu üben; nur hie und da streift sein Blick das Allgemeine, aber dies auch nur, indem er jenes Individuum in's Auge fassen will, welches das grosse Ganze leitet.

Hätte man diesen Charakter des Buches richtig erkannt, genugsam gewürdigt, wäre so manches fruchtlose Experimentiren erspart geblieben.

Grätz [122], dem die nachexilisch-persische oder griechische Zeit für die Abfassung des Buches viel zu früh scheint, und der es seines Inhaltes wegen in das Ende der Herodianischen oder der Hillelitischen Epoche versetzt, hat die Hengstenberg'sche Ansicht zu einer eigenthümlichen Hypothese zugespitzt, und da das Grätz'sche Werk das letzte und eines der bedeutendsten ist, das bis jetzt in der Kohelet-Literatur erschienen, so wollen wir es etwas näher in's Auge fassen.

Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie Hengstenberg und Grätz sich einander die Hand reichen. Grätz und Hengstenberg, der geistreiche Verfasser der „Geschichte der Juden“ und der Vertreter der strengen orthodox-conservativen Richtung in der Bibelexegese, sie treffen sich hier Schulter an Schulter.

---

[122]) Kohelet oder der Salomonische Pred. von Dr. H. Grätz, Prof. der Breslauer Universität, Leipzig & Heidelberg 1871.

Auch nach Grätz soll der Verfasser tiefen Groll gegen die bestehende Regierung, grosse Unzufriedenheit und Missstimmung über das jetzige traurige Geschick des Gottesvolkes bekunden; auch er meint, es wären überall Spione und Aufpasser aufgestellt gewesen, vor denen sich der Verfasser fürchten musste, mit der Sprache frei herauszutreten; dass er genöthigt war, in Räthseln zu sprechen, durch Winke und Andeutungen verstanden zu werden. Nur ist es nach Grätz nicht der persische Zwingherr, der das Volk so heruntergebracht hatte, nicht der Grosskönig von Susa, dem die versteckten Ausfälle galten, sondern ein eigener König von Juda. In dem König C. I,1. 16. VIII 2. 4. X, 16—20 sieht er nämlich Herodes, den Grossen, auf welchen namentlich IV, 13—14 f. hindeuten sollen.

Unter dem an der letzten Stelle genannten „weisen Jüngling", der besser wäre als der „thörichte, alte König", versteht Grätz wiederum dessen Sohn Alexander, der, angeklagt [123]) wegen einer angeblichen Verschwörung, in den Kerker geworfen und zum Tode verurtheilt worden war. Unser Buch sei nichts anders, als eine Schutzschrift für diesen eingekerkerten Jüngling, für dessen Freilassung der Verfasser plaidiren, den alten, thörichten König aber geisseln wollte. Andererseits fürchtete er auch diesen König; er durfte nicht mit seiner Sprache heraus, um nicht in den Kerker von Hyrkanien zu wandern, daher sein Versteckenspielen! So oft er deutlich auf den tyrannischen, verhassten König hinweist, der in seiner Regierung elend (?) geworden, bricht

---

[123]) Josephus, Antiqq. XVI, 1, 2; 4. 3; 5, 1 f. vgl. Grätz, Geschichte der Juden Bd. III.

er plötzlich ab, spricht von etwas Anderem, macht scheinbar harmlose Bemerkungen. Denn weder der König noch seine Creaturen durften es merken; sonst wäre der Verfasser und sein Werk gefährdet gewesen. Er musste daher bald sein Visir lüften, bald wieder rasch schliessen, und so scheint es „planmässig mit einer gewissen Unordnung angelegt zu sein“. Das nun sei der Schlüssel zu dem bis jetzt ungelösten Räthsel, der Weg, der allein zu einem richtigen Verständniss des Buches führen könne. „Will man es in seiner ganzen Tiefe erfassen, so muss man davon ausgehen: Kohelet, der König, ist Herodes“.

Allein, welche Verwandtschaft unter diesen Namen stattfindet, wie Herodes dazu komme, — Kohelet zu heissen, weiss nun Grätz gerade nicht anzugeben; er meint, es sei am Ende vielleicht ein Spitzname, dessen Bedeutung „man“ auch nicht weiss.

Also Kohelet, den der Verfasser als den Sprechenden einführt, von dessen tiefernstem, sittlichem Sinn, von dessen Sehnsucht nach geistiger Befriedigung, unauslöschlichem Streben nach Wahrheit und Erkenntniss, hier, im Buche mehrfach Zeugniss abgelegt wird, sei kein Anderer gewesen als — Herodes, der Sohn Antipaters, ein Mann, dem derartige Dinge wohl kaum eine schlaflose Nacht mögen verursacht haben.

Nun aber bezieht Grätz C. IV. 13. (מלך זקן וכסיל), wo über einen „alten, thörichten König“ geklagt wird, der nicht verstehe, sich warnen zu lassen, ebenfalls auf denselben Herodes! Hat der geistreiche Erklärer diesen Widerspruch gar nicht gemerkt, oder zählt das auch zu jenen „planmässigen Unordnungen“, mit denen das Buch angeblich angelegt sein soll? Enthalten C. I.

13—17; II, 9. 13. 14 f.; VII,19; VIII, 16; XII,10—13; gar kein wahres Wort? Wie kann man denjenigen, dem man an mehrfachen Stellen Weisheit in ihrer höchsten Potenz, jedenfalls ein heisses Streben, sie zu erlangen, zugeschrieben, auf einmal als einen unbelehrbaren Thoren hinstellen? Ueberhaupt kann man den grössten Theil von den CC. V., VI., VII., IX., XI. u. XII nicht einem Manne wie Herodes in den Mund legen.

In Kohelet, sagt Grätz, wird öfter über einen tyrannischen König geklagt, welcher aus keiner erblichen Dynastie entstammt sein könne. Nimmt man noch hinzu, dass er, dieser König, ein Parvenu, ja geradezu ein Sklave genannt wird, so kann man mit Fingern auf ihn weisen! „Es ist doch eigentlich unbegreiflich, dass die Forscher nicht auf Herodes gekommen sind, der so deutlich in Kohelet geschildert wird: Wehe dem Lande, dessen König ein Sklave ist, und dessen Fürsten schon am Morgen schwelgen“. Wir unsererseits wüssten nicht, wo solche schreckliche Klagen über einen tyrannischen König zu finden wären; auch ist nirgends von einer fremden und erblichen Dynastie die Rede, und sollte das Buch einen politisch-satyrischen Charakter tragen, einen derartigen Zweck verfolgen, so müsste doch vernünftiger Weise mehrfach hievon die Rede sein. Die einzige Stelle C. X, 16—19, wo ein Land bedauert wird, dessen König ein Bube ist, (נער, nach *G.* Sklave) und dessen Fürsten schon am Morgen schwelgen, dagegen ein Land glücklich gepriesen, das einen edlen Mann zum König und Tapfere zu Fürsten habe; denn, wie es weiter heisst, durch Trägheit sinkt der Staat und durch Schlaffheit geht das Land zu Grunde — diese Aeusserung trägt einen

so allgemeinen, man möchte sagen, internationalen Charakter, dass wir glauben dürfen, der Verf. habe dabei keine bestimmte Persönlichkeit im Auge gehabt. Will man aber dennoch einen bestimmten Regenten darunter verstehen, so ist jedenfalls jeder Andere dazu besser geeignet als Herodes. Hat er auch das Volk tyrannisirt, die Synhedristen und viele edle Familien hingemordet und seine Leute bereichert, so ist doch jeder andere Vorwurf weit eher gerechtfertigt, als der der Trägheit (שִׁפְלוּת ידים), Schlaffheit und Faulheit (עצלתים); man müsste denn jene ungeheure, rast- und rücksichtslose Energie, jene unerschöpfliche Gewandtheit nicht kennen, mit welcher er alle seine ränkevollen Pläne, seine Attentate gegen die Hasmonäer und das jüdische Volk so geschickt wie niederträchtig durchzuführen wusste. Herodes, in dem sich, wie selten in einem Herrscher, so viel nachhaltige Geistesstärke als wilde, vor keinem Verbrechen und vor keiner Gefahr zurückbebende Kühnheit, so viel unermüdlicher Thätigkeitstrieb und unbeugsame Willensfestigkeit, als staatsmännische Kraft und diplomatische Schlauheit vereinigten; der sich aus den ungünstigsten Verhältnissen zum mächtigen König, von den kleinsten Anfängen zur höchsten Stufe der Gewalt emporgeschwungen; der, hätten die Verhältnisse ihn nicht zum Verbrecher gemacht, den Namen des Grossen wohl verdiente; der es vermochte, ein unzufriedenes, empörerisches Volk, das ihn bis zum Tode hasste, in solch schwere Fesseln zu legen und aus allen ihm bereiteten Verlegenheiten mit einer Geschicklichkeit, die in Erstaunen setzt, Nutzen zu ziehen— diesem Herodes nun soll unser Verfasser, sein Gegner, Nachlässigkeit, Schlaffheit und Unthätig-

keit vorwerfen? Dazu gehört, — was sollen wir sagen? — eine tüchtige Dosis Galgenhumor. Wenn er Herodes nichts Anderes vorzuwerfen weiss, so möchte man doch zweifeln — ob er ihn wirklich gekannt hatte! Ohne mit dem gesunden Menschenverstand, wie mit den geschichtlichen Thatsachen in sehr bedenklichen Widerspruch zu gerathen, lässt sich diese Versgruppe auf Herodes nicht beziehen.

Ebenso glauben wir mit Heinemann[124]), Knobel[125]) u. A., dass auch in C. IV, 13 ff., an keine bestimmte Persönlichkeit gedacht wird.

Der Verfasser hat bloss zur Veranschaulichung und Bestätigung seiner früher ausgesprochenen Ansichten dieses Beispiel frei fingirt, wie denn auch die VV. nichts enthalten, was über allgemeine Betrachtungen täglich sich wiederholender Ereignisse hinausginge. Oder gab es wirklich nur einen königlichen Herrn, der seine Unterthanen herzlos unterdrückte, sein Volk in solch ein Elend brachte, dass es sich nach einem Nachfolger sehnen musste? Die Geschichte kennt viele vom Purpurmantel beherbergte Verbrecher, wie sie auch von nicht Wenigen zu erzählen weiss, die arm und dürftig geboren, durch ihre Weisheit die höchste Stufe der Macht erklommen haben.

Allein viele Erklärer haben sich nun einmal in den Kopf gesetzt, der Verfasser müsse hier an geschichtliche Thatsachen gedacht haben; nun so wollen wir sehen, ob denn alles hierauf bezügliche Material

---

[124]) Uebersetzung des Kohelet nebst grammat.-exeg. Commentar von M. Heinemann p. 51—56 Berlin 1831.

[125]) Comment. zur Stelle.

derartig verbraucht ist, dass man zu solchen Ungeheuerlichkeiten Zuflucht nehmen müsste!

Mendelsohn [126]) und mit ihm auch Andere behaupten, der Verf. habe hier die Geschichte des Jerob. und Rehab. im Auge gehabt; Schmidt [127]), in neuster Zeit auch Hitzig [128]) u. A. denken an Saul und David, mit welchen beiden Erklärungen aber schon desshalb nicht durchzukommen ist, weil Jerob. und David niemals im Kerker waren, wie Knobel richtig bemerkt hat, und בית הסורים mit „Heim der Entwichenen" zu übersetzen, will auch nicht recht passen. Die frühere Auslegung Hitzig's, wornach unter „dem alten, thörichten König" der von Josephus [129]) als Geizhals geschilderte Hohepriester Onias II, weil er *προστάτης τοῦ λαοῦ* genannt wird, und in dem „weisen, armen Jüngling" dessen Neffe, der Steuerpächter Joseph, der „vielleicht, da sein Onkel kargt, und er wiederholt borgen muss, arm ist von Haus aus" — gemeint sein soll, erwähnen wir nur ihrer Curiosität wegen; auch die Worte מלך und בית הסורים lassen sich damit nicht zusammenleimen.

Viel wahrscheinlicher dünkt uns die Ansicht Ibn Esra's [130]), getheilt von Rambach [131]), Nachtigall [132]) und

---

[126]) Berlin 1771, ספר מגלת קהלת עם באור קצר ומספיק להבנת הכתוב ע״פ פשוטו לתועלת התלמידים.

[127]) Salamo's Pred. od. Koh. Lehr. v. J. E. C. Schmidt, p. 135. Giessen 1794. — [128]) Hilgenfeld's Zeitschr. für wiss. Theol. p. 566—576. 1871.

[129]) Antiqq. XII, 4, 2; Vgl. KEHdb. VII p. 157. Leipzig 1847.

[130]) Vgl. seinen Commentar zur Stelle. — [131]) In den Notae uberiores b. d. v. J. D. Mich. her. bibl. SS. — [132]) Nachtig. Koh. eine Versammlung der Weisen u. s. w. p. 116 f.

Zirkel [133]), wornach hier an Joseph in Egypten gedacht werde.

Joseph wird ילד genannt (Gen. 37, 30; 42, 22; = Koh. 4,13); war eingekerkert in בית הסוהר, verwaltete während jener Zeit des בית האסורים (Gen. 39, 22 ff.; = Kohelet 4, 14) und verdankte seine Befreiung von בית הסורים und Berufung zur Regierung — seiner hohen „Weisheit" (Gen. 41, 38. 39; Buch der Weisheit 10,13. 14), während der alte König thöricht und unfähig war, die von Gott ihm zugekommene Warnung zu verstehen. (Gen. 41, 25 ff., Kohelet 4, 13). Joseph, der in seinem eigenen Lande „unglücklich geworden" (nach Grätz) oder „arm und fremd war" [134]), hat unter den lauten Beifallsbezeigungen und dem Zurufen des Volkes die Reichsverwaltung Egyptens übernommen; bei seiner Triumphfahrt durch Mizrajim hat ihm das Volk „Abrèch" zugejubelt (Gen. 41, 43 = Koh. 4, 15) und zur Zeit der Hungersnoth, wo er durch seine Vorsicht und Sparsamkeit [135]) das Volk vom sicheren

---

[133]) Untersuchungen über den Prediger mit phil. und krit. Bemerkungen, Würzburg 1792. — [134]) Die ganze Familie der Ebräer war in Canaan fremd und unsicher (Gen. 34, 30; 35, 1). — [135]) Vielleicht liesse sich auch ילד מסכן mit „sparsamer Jüngling" übersetzen (vgl. Exod. 1, 11 ערי מסכנות = Vorrathsorte, Sammlungsstätte; Deut. 8, 9 לא במסכנות = „nicht mit Sparsamkeit"); dagegen würden wir das räthselhafte השני (V. 15.), dessen Beziehungen allerdings recht dunkel und nach keiner Seite hin deutbar sind, das aber doch augenscheinlich auf jenen „Jüngling" zurück greift, der nach den VV. 14 u. 15 aus der Haft des Kerkers auf den Thron stieg, — in השבי (?) emendiren (נ und ב sind zu ähnlich, als dass sie nicht verwechselt werden könnten), wenn es geboten wäre, dieses Adj., welches gewöhnlich nur für Kriegsgefangene resp.

Hungertode gerettet, hat sich seine Popularität tausendfach steigern müssen (Gen. 47, 15 ff.). Dass aber nachher, als der Hunger vorüber war und durch seine Politik alle Einwohner Egyptens Leibeigene des Königs, ihre Güter Staats-Eigenthum geworden (Gen. 47,20), eine ganz andere, „unerfreuliche“ Stimmung über ihn und seine Regierung Platz greifen musste, lässt sich vermuthen und wird von jenem eigenthümlichen Berichte des Geschichtschreibers, dass „der neue König (wahrscheinlich der neuen Dynastie) von ihm nichts wissen mochte“, nur bestätigt. Vielleicht war auch jene Politik Josephs die erste Ursache zu der grossen Feindschaft und dem Hasse, die nachher zwischen Egyptern und Juden geherrscht haben.

Wenn man also bei Erklärung der genannten Versgruppe geschichtliche Thatsachen durchaus nicht entbehren kann, so ist diese die einfachste und zugleich die richtigste. Die Persönlichkeiten der alten Geschichte hatten immer Stoff zu Betrachtungen geliefert, und warum sollte nicht auch unser Verfasser davon Gebrauch gemacht haben? Er bezieht sich auf ein allgemein bekanntes Factum; und so ist es auch erklärlich, warum er eigentlich die in's Auge gefassten Persönlichkeiten nicht näher bezeichnet, was er sonst thun müsste. Dagegen erzählt er deutlich, womit sich der alte König als thöricht und der arme Jüngling als weise gezeigt hatte, indem dieser nämlich die dem

---

Kriegsbeute gebraucht wird, auf eigene Faust eine solch erweiterte Bedeutung zuzuschreiben. Bemerkenswerth ist, dass שְׁבִית eine ähnliche Erweiterung allerdings gefunden hat. [Dazu passt aber das vorangehende הילד (mit dem Artikel) durchaus nicht. — D. Red.].

Ersteren zugekommene Warnung verstand, während jener nicht wusste, gewarnt zu werden.

Diese Auslegung ist zwar sehr alt; sie findet sich in Aboth d. R. Nathan[136]) (c. 10) im Namen eines alten Talmudisten; aber trotzdem muss man gestehen, dass sie sich dem Texte leicht anschmiegt; die chirurgischen Operationen, die Professor Grätz vorzunehmen sich genöthigt sieht, werden überflüssig; das gefährliche Secirmesser kann ungenützt bleiben.

Wenn aber die Erklärung dieser drei Verse in Beziehung auf Herodes und seinen Sohn den eigentlichen Pfeiler bildet für das von Grätz nicht ohne Scharfsinn aufgeführte Gebäude, so steht es von vornherein auf sehr schwachen Füssen. Nach Grätz kann, wie gesagt, in dem alten, thörichten Könige nur Herodes und in dem weisen, dürftigen Jüngling [nach Grätz „unglücklichen"] [137]) nur sein Sohn Alexander verstanden werden, von dessen Weisheitssprüchen und Heldenthaten der Geschichte leider nichts mehr bekannt ist, als dass er es so weit zu bringen gewusst hatte, von seinem Vater früher als es nöthig und nützlich war, in's Himmelreich transportirt zu werden. IV, 16 *a* mit der Aussprache יֵצֵא statt יָצָא beziehe sich ebenfalls auf diesen Zukunftshelden und soll einer Hoffnung Ausdruck geben, dass er, der sich im Kerker befand, bald

---

[136]) Auch im Midrasch z. St. heisst es: טוב ילד מסכן זה יוסף והכם שבחכמתו החיה את כל העולם ברעב.

[137]) Grätz thäte besser, die Lesart מְסֻכָּן = der gefährdete, der in Gefahr schwebende Jüngling, zu adoptiren. (Vgl. A. V. Dessveux, Versuch über den Pred. Sal., übersetzt von Bamberger, Halle 1764. 4. p. 416); es würde sich seiner Auslegung leichter anpassen.

aus demselben herauskommen werde. Theil *b* dieses Verses beziehe sich dagegen auf den „thörichten Alten“ — seinen Vater, der in seiner Regierung «unglücklich» geworden wäre. Allein abgesehen davon, dass einem Wechsel des Subjects das kleine גם entgegen ist, dürfte man doch auch mit Recht fragen, wie es der Verfasser fertig bringen konnte, diese Beiden, Herodes und seinen Sohn, einfach gegenüber zu stellen, ohne auch nur mit einer Silbe von ihrem so nahen Verwandtschaftsbande Erwähnung zu thun. Oder ist es gar so selbstverständlich, wenn Jemand von einem alten, thörichten König und von einem armen weisen Jüngling spricht, dass dieselben Vater und sein Sohn müssen?

Dem Verfasser dieses Buches, sagt Professor Grätz ferner, war der König und seine Creaturen tief verhasst; er wollte sie geisseln, wollte sie seinen Schmerz, seinen Unmuth, seine Ironie fühlen lassen; aber er war auch furchtsam genug, seine Meinung nicht frei heraussagen zu wollen, „daher sein Versteckenspielen“. — Warum aber der Verfasser seine bitteren Klagen, seine Geisselungen und Schmähungen gegen die verhasste Regierung und den thörichten, alten König — ihm, Herodes selbst, in den Mund legt, was den Verfasser bewogen haben mag, den Namen des thörichten Königs an die Spitze seines Buches zu stellen, ist nicht einzusehen. Oder sollte vielleicht das auch mit zur „Satyre“ gehören, dass er den König selbst über seine Majestät schimpfen lässt? Im Munde dieses Verfassers, der von Grätz selbst als nicht besonders kühn geschildert wird, wäre das ganz und gar nicht am Platze. Er, der angeblich bei verfänglichen und

anstössigen Aussprüchen sich so geschickt und furchtsam zu ducken bestrebt war, er sollte nicht gefürchtet haben, dass gerade der Name Kohelet-Herodes die Aufmerksamkeit aller königlich Gesinnten auf sich lenken, über Inhalt und Zweck des Buches nachzudenken veranlassen werde? Hat er nicht gefürchtet, dass der schlaue, hinterlistige Herodes vielleicht auch zu jenen „verständigen Lesern" gehöre, für welche das im Buch Gesagte genügt, um trotz der gewissen Unordnung die Absicht zu merken? Herodes gehörte auch bekanntlich nicht zu jenen Fürsten, die gewöhnt sind zu verzeihen, unbarmherzig hat er alle Glieder der Hasmonäerfamilie hingerichtet; jeder, der es wagte, seine Unzufriedenheit laut werden zu lassen, konnte eines grausamen Todes sicher sein; selbst seine eigenen Kinder mussten, weil sie seinen Zwecken entgegen zu sein schienen, eines nach dem andern das Schaffot besteigen und wie durfte unser Verfasser hoffen, dass dieser solche gefährliche Schmähungen und Lästerungen seiner Person in einer öffentlichen Schrift ungeahndet werde hingehen lassen? War aber der Verfasser vor seinem Hasse sicher, wozu denn das Versteckenspielen?

Dass auch der Text nur sehr selten mit heiler Haut davon kömmt, ist bereits erwähnt worden. Kohelet und Herodes, zwei Antipoden, die durch eine ganze Hemisphäre von Gegensätzen von einander getrennt scheinen, Charaktere, in denen jeder Nerv, jeder Blutstropfen, all ihr Fühlen und Denken einander fremd und abstossend sein müssen, da kann die Metamorphosirung des Einen in den Andern nicht so leicht von Statten gehen. Der Racenumwandlungsprozess erfordert bekanntlich nach Darwin's Theorie viele Tausende

von Jahren, noch mehr aber der Opfer, und soll aus dem Judäer ein Idumäer werden, müssen vorerst die nichts weniger als unbedeutenden Hindernisse aus dem Wege geräumt werden. Zwar versucht es Professor Grätz, diese Gegensätze theilweise auch nicht ohne Geschick und mit einer gewissen, feinen Routine auszugleichen, aber nicht immer will ihm das glücken. So z. B. war Kohelet bis jetzt gewöhnt, sich als Sohn David's zu repräsentiren — ein unzweideutiger Protest gegen seine Herodianisirung. Hier muss nun ein geschickter Kunstgriff Hilfe schaffen. Am Ende sagt das Buch nicht überall: Kohelet sei nicht der etwa erst nach einem Jahrtausend folgende Idumäer Herodes, sondern ein legitimer Sohn David's. Nur einmal in der Ueberschrift wird etwas von dergleichem erwähnt, und dann etwa noch der Epilog, welcher von Kohelet wie von einem weisen Volkslehrer spricht, der viele Sprüche verfasst und nach Weisheit gestrebt hätte, scheint so etwas besagen zu wollen. Nun die Ueberschrift hat ja ein altes Vorrecht, falsch zu sein; die Aussagen des Epilogs aber sind auf Rechnung der Canonsammler zu setzen, die ihn dem Buche beigesellten; ihre Unvorsichtigkeiten oder Dummheiten zu verantworten, liegt weder in der Aufgabe noch in der Macht — einer vorurtheilsfreien Kritik.

Allein was uns am meisten Wunder nimmt und Wunder nehmen muss, ist, wie sich G. mit der Sprache des Buches zurecht finden konnte. Nur die sprachliche Eigenthümlichkeit war es, die den ersten Zweifel in Grotius geweckt und die Herabsetzung in die (nach)-exilische Zeit durch H. von der Hardt veranlasst hat,

und nun will Grätz die Abfassung des Buches in eine Zeit versetzen, in welcher die Sprache eine Färbung bekommen, die mit der Kohelet's am allerwenigsten etwas gemein hat. Die grösste Verschiedenheit, welche die Zeit überhaupt bei einem Sprachstamme hervorbringen kann, herrscht zwischen dem Sprachcharakter Kohelet's und dem der Mischna. Wenn wir Ausdrücke der Mischna betrachten, die bereits in der ältesten Hillelitischen (d. h. der ersten Herodianischen) Zeit im Gebrauche standen, wie z. B. שמים für Gott (מורא שמים = Gottesfurcht); עבודה für Gebet; עסק = Geschäft, Handlung, Thun; נפטר = fortgehen, sterben; פטירה = Tod; תינוק und תנוקת statt ילד und ילדה; גס רוח für Stolz u. s. w., — wo in aller Welt finden sich in Koh. Analogien dazu? Schamai's gewöhnlicher Ausspruch war: הוה מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות. Hillel sagte öfters: ואם לא עכשיו אימתי — finden sich in Kohelet ähnliche Ausdrücke? Nicht nur nicht die mindeste Aehnlichkeit entdecken wir hier, sondern wir finden, dass die Form und der Gebrauch der Worte, die Construction des Satzes, der Ausdruck, die Schreibweise — alles ist derartig verschieden, dass wir nur staunen können, wie ein Mann von der Bedeutung eines Grätz', dessen hohe Verdienste um die hebr. Literatur, die Wissenschaft des Judenthums und seine Geschichte doch Jeder anerkennen muss, das nicht merken sollte! Konnte er denn auch nur eine Mischna angeben, die mit der Kohelet-Sprache im Entferntesten ähnlich wäre. Und von jener Zeit, der Zeit Hillel's und der B'ne-Betherah besitzen wir viele Mischnajoth!

Also zeigen sich der Grätz'schen Hypothese, des Buches ganzer Inhalt und seine Sprache unversöhnlich;

sie leisten hartnäckigen Widerstand und wehren sich mit aller Gewalt, diesem Zeitalter anzugehören.

Aber zum Ueberfluss sind wir noch in der Lage, zwei äussere Zeugen anzuführen, die eine solche Annahme für immer unmöglich machen. Es sind das zwei sehr bemerkenswerthe, schätzbare Stellen im Talmud, von denen die eine sogar einem älteren Datum angehört als dasjenige ist, welches Grätz der Abfassung Kohelet's zuweisen will, die andere aber auch nicht viel jünger; und wenn in beiden Stellen Aussprüchen von Kohelet eine Rolle zuertheilt ist, wie sie nur solchen eines canonischen Buches zukommt, so ist damit nicht allein die Annahme einer Herodianischen Abfassungszeit und einer erst sehr spät erfolgten Einreihung in den Canon brach gelegt, sondern auch dargethan, dass bereits in den ersten christlichen Jahren, ja noch in den vorchristlichen, Kohelet durch ein sehr hohes Alter und Ansehen geheiligt war. Diese Stellen sind auch nach anderen Seiten hin interessant genug, um ihnen eine nähere Betrachtung zu widmen. — In der ersten ist die Nachricht einer Scene aus dem vielbewegten (an solchen Vorgängen reichen) Leben Herodes' enthalten und wird von einer piquanten Unterredung erzählt, die zwischen ihm und einem alten Schamaiten sollte stattgefunden haben. Diese Stelle, die zur Charakteristik jener Zustände das Ihrige beitragen kann, darf mit gutem Grunde auf historische Treue Anspruch machen. Auch die Andere ist von nicht geringer historischer Wichtigkeit. Sie gibt einige Aufschlüsse über die messianischen Ideen der Hilleliten, über welche bis jetzt die Historiker nichts hervorzubringen wussten; sie liefert andererseits einen

schätzenswerthen Beitrag zur Geschichte der christlichen Bewegung im Schoosse des Judenthums und ist bei richtiger Verwerthung ganz dazu geeignet, die Lücke in der bisherigen Paulus-Literatur auszufüllen. Sie berichtet uns von einer Zeit, da Paulus noch in den jüdischen Lehrhäusern zu Füssen Gamaliel's I. sass und sein Schüler (תלמיד) geheissen wurde; er scheint aber schon damals nicht weit davon entfernt gewesen, das Wunder an sich vollbringen zu lassen. — Wir stehen hier nicht einer harmlosen Agadah gegenüber, der man grossthuender Weise jede historische Bedeutung oder gar jeden vernünftigen Sinn absprechen könnte, sondern wir befinden uns hier auf dem Boden geschichtlicher Thatsachen; ihre Historicität anzuzweifeln, ist auch nicht der leiseste Grund vorhanden.

Herodes hatte bekanntlich fast alle Synhedristen und Schriftgelehrten hinrichten lassen, theils weil er sich für die bei der bekannten Prozessverhandlung von ihnen erlittene Schmach[138]) rächen wollte, theils auch, wie es im Talmud heisst, weil er ihren Einfluss auf das Volk fürchten zu müssen glaubte. Von dem allgemeinen Loose seiner Standesgenossen blieb Baba Ben Buta, einer der „alten Schamaiten“ (זקני שמאי) verschont; ihn liess er nur blenden. Herodes war nun begierig, dessen Gesinnung kennen zu lernen, ob der alte, starre (?) Schamaite Hass gegen ihn hege oder dankbar sei für das geschenkte Leben. Eines Tages, so wird uns im Tr. Bab. Bathr. 4a erzählt, ging er incognito zu ihm und liess sich vor ihm nieder. Ben Buta, der seiner Sehkraft beraubt war, konnte um so leichter getäuscht werden. „Sieh, Herr,“ fing

---

[138]) Vergl. Josephus Antiqq. XIV, 9. 4 nota 17.

der Hinterlistige an, „sieh, Herr, was dieser elende Sklave alles anrichtet“. «Und was kann ich dafür» war die Antwort. „Du sollst ihm fluchen, Herr“. «Selbst unter Vertrauten fluche keinem König» (Kohelet 10, 20). „Aber der ist ja kein König“. «Und wenn er auch nur ein Reicher wäre (עשיר); heisst es doch: In deinen Schlafgemächern fluche nicht dem Reichen (Kohelet 10, 20), ja, wenn er bloss ein Beamter wäre, heisst es: fluche keinem Beamten deines Volkes» (Exod. 22, 27). „Nur, wenn er nach den Gesetzen deines Volkes verfährt“ behauptete der Tückische. «Aber ich fürchte mich vor ihm», gestand er endlich. „Es ist ja Niemand hier, der es ihm verrathen sollte, wir sind ganz allein“, betheuerte er ihm. «Es steht geschrieben: Die Vögel des Himmels entführen den Laut, und der Beschwingte verräth das Wort (Kohelet 10, 21)». Diese grosse Vorsicht oder Furchtsamkeit gefiel dem spionirenden Herodes und er beschloss, sich mit ihm und durch ihn mit allen übrigen Gesetzeslehrern auf einen besseren Fuss zu stellen. Er gab sich nun Ben Buta zu erkennen und erzählte ihm, wie es ihn gereue und schmerze, sich gegen die Schriftgelehrten so weit vergangen zu haben; er wolle Busse thun, seine Fehler wieder gut machen: — „wüsste ich, rief er aus, dass die Rabbinen so vorsichtig sind, ich hätte sie nicht umbringen lassen“ אי הואי ידענא דזהירי [139]) רבנן כולי האי לא הוא קטילנא להו.

Er fragte ihn hierauf, wie er diese schwere Schuld tilgen könne, und Ben Buta machte ihn auf den fünf-

---

[139]) In der Handschrift der königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München heisst es דצניעי = verschwiegen.

hundertjährigen Tempel aufmerksam, der nicht mehr genüge und eines Umbaues bedürfe und rieth ihm an, sich dieses Verdienst zu erwerben. Herodes schwankte anfangs; er fürchtete nicht ohne Grund Schwierigkeiten von Rom aus, wo man ein solches national-religiöses, jüdisch-particularistisches Werk nicht gut ansehen würde; doch schien ihm das Opfer nicht zu theuer, die Gesetzeslehrer sich geneigt zu machen, und glaubte die Zustimmung Rom's nachträglich durchsetzen zu können. Den Rabbinen that es besonders wohl zu zeigen, dass er auch Rom gegenüber nur eine „Sklavenrolle" führte.

Für Manchen wird diese Erzählung wohl etwas abentheuerlich, unwahrscheinlich klingen; allein, wer mit der Herodianischen Geschichte und ihren inneren Triebfedern näher vertraut ist, der wird darin ein treues Abbild der ganzen Regierung erblicken. Das Spionirsystem hat er in solchem Maasse eingeführt, wie vor ihm Keiner im Staate Judäa, und es war auch nicht das erste Mal, dass er sich selbst zu diesem niederen Zwecke hergab. Oefter wagte er sich verkleidet unter das Volk, in öffentliche Häuser, um die allgemeine Stimmung der Menge zu belauschen[140]. Die Vorsicht des geblendeten Rabbi war nicht überflüssig; er wusste gut, unter welcher Regierung er stehe und welcher Mittel sie sich bediene. Man braucht nur die einzelnen Capitel des Josephus zu lesen und die bezüglichen Stellen im Talmud, und man wird von dem historischen Charakter dieser Erzählung überzeugt sein. Schon jenes Reueheucheln, jenes Bitten um Sühne, um Rath, die

---

[140]) Josephus a. a. O.

Fehler wieder gut zu machen (השתא מאי תקנתא להאי גברא) klingt so ächt Herodianisch, so unnachahmlich, dass an der Aechtheit gar nicht zu zweifeln ist. Wie konnte auch sonst der Idumäer, der Beschützer alles Römisch-Heidnischen, in dessen Interesse es lag, das Volk zu entnationalisiren, dazu kommen, den Bau eines Tempels vorzunehmen, der zu allen seinen Bestrebungen in schreiendstem Gegensatze stand, — wenn er nicht den Gesetzeslehrern eine Concession machen wollte. — Andererseits entspricht es auch der bekannten Gewohnheit der alten Rabbinen, welche all ihren Scharfsinn daran setzten, jeden ihrer Gedanken durch einen Bibelspruch auszudrücken und darnach ihr Verfahren einzurichten. Es galt als Zeichen hoher Gelehrsamkeit, wenn Einer auf jede, an ihn gerichtete Frage einen Bibelspruch als schlagfertige Antwort in Bereitschaft hatte; und jeder, der im Talmud nur einigermassen bewandert ist, weiss, wie oft ganze Gespräche mit Bibelstellen geführt und passende Anwendungen bei den verschiedenen Gelegenheiten davon gemacht wurden [141]. Auch der Ton, in welchem diese Erzählung gehalten ist, die ganze Sprache, unterscheidet sich von dem früher über Herodes Erzählten (bis יומא חדא), welches augenscheinlich mehr sagenhafter Natur ist, so genau wie Historisches von Mythischem. Viele der Späteren haben in ihren Lehrhäusern darüber disputirt, ob Ben Buta richtig und gesetzmässig gehandelt hat, als er Herodes den Umbau des Tempels anempfohlen [142]. Die Glaubwürdigkeit des Berichtes ist von keiner Seite beanstandet worden.

---

[141]) Vgl. Duckes' Rabbinische Blumenlese S. 51, Leipz. 1844.
[142]) Vgl. Baba Bathra a. a. O.

Da dieser Vorgang dazu beigetragen hatte, vielleicht gar den ersten Impuls dazu gegeben, dass Herodes sich mit dem Tempelbau befasste, so kann sich dies auch nicht später, als um das Jahr 25 vor Chr. zugetragen haben. Kohelet dagegen kann nach Grätz [143]) wegen IV, 13, 16 „unmöglich“ früher verfasst sein, als um 7—6; der Verfasser hat nicht für die Freilassung des „weisen, unglücklichen Alexander“ plaidiren können, bevor dieser noch im Gefängniss war.

Wie sich nun Professor Grätz in diesen Gegensätzen wird zurecht finden, das ist das Räthsel der Sphinx; jedenfalls hat Ben Buta's prophetischer Geist nicht im Voraus geahnt, welche Gedanken und Aussprüche ein politischer Schriftsteller nach 20 Jahren in seinem Gehirne ausbrüten würde.

Wir gehen zur zweiten Stelle über.

In Sabat 30 b wird uns von einem agadischen Vortrage Gamaliel's I. erzählt, bei welchem er einen unbescheidenen Einwurf von Seiten eines Schülers erhalten haben soll. Der Name dieses Schülers wird absichtlich verschwiegen; man bezeichnet ihn nur mit den Worten אותו תלמיד, „jener Schüler“, oder „jener bekannte Schüler“; es lässt sich aber bis zur Evidenz nachweisen, dass jener Schüler kein geringerer ist, als Saul, der nachherige Apostel Paulus [144]). In jener Agada stellt Gamaliel I. Betrachtungen an über die messianische Zeit (עולם הבא) und ihren Charakter. Die

---

[143]) Grätz a. a. O. p. 80; vgl. Josephus antiqq. XVI, 8, 3.

[144]) Bekanntlich bezeichnet der Talmud auch den Stifter des Christenthums mit den Worten: אותו האיש, — „Jener Mann“, „Jener bekannte Mann“.

messianische Bewegung hatte nämlich in seiner Zeit einen immer grösseren Umfang angenommen und drohte, die Einheit im Judenthume, welche überhaupt durch die verschiedenen Secten stark erschüttert war, die Integrität des Gesetzes, die er durch so viele wichtige Einrichtungen zu schützen suchte, gänzlich zu zerstören. Die Christengemeinde fing allmählig an sich zu vermehren, und wenn man in ihr noch nicht den späteren Feind gesehen und Gamaliel I. von Gewaltmassregeln abgerathen hatte, so war es doch nicht rathsam, alles ruhig gewähren zu lassen[145]. Die messianische Spannung beherrschte die Gemüther in allen Schichten der Nation und wohl das ganze Volk sehnte sich nach dem in prophetischen Worten verkündeten Erlöser. Hoffte es doch von ihm so Vieles und so Grosses: Wiederherstellung geordneter und glücklicher Zustände, Befreiung Israels von dem verhassten römischen Joche und Wiedereinführung eines neuen, goldenen Zeitalters, welches das alte Davidische wo möglich noch um Vieles überstrahlen sollte!

Dass dies auf die Verhältnisse jener Zeit bei der ohnehin herrschenden Aufregung lähmend und schädlich wirken musste, ist selbstverständlich, und so sehen wir den Patriarchen sich bestreben, die Begriffe vom Messias und der Gnadenzeit derartig darzustellen, dass die Erfüllung dieser Hoffnungen für jene Zeit als nicht wahrscheinlich gelten musste. Nicht etwa darin allein bestehe sie, dass das jüdische Reich in seinem alten Glanze wieder hergestellt und zu einem herrschenden Weltreich werde, sondern in der Umgestaltung der ganzen Welt-

---

[145]) Vgl. Apostelgeschichte 5, 35—40 f.

ordnung zum Heile der Menschheit! Hass und Feindschaft sollen nicht nur unter den Menschen sondern auch, nach Jesaias' Verheissung, unter den Thieren nicht mehr stattfinden, selbst die Naturordnung der Gewächse, der Feld- und Baumfrüchte müsste sich zum Nutzen der Gesellschaft ändern! Nur zur Strafe für seine Sünde hat Gott dem Menschen den harten Fluch auferlegt: Im Schweisse deines Angesichtes sollst du dein Brod geniessen [146]; in der Gnadenzeit, wenn die menschliche Sündhaftigkeit aufhöre, müsse auch dieser Fluch des menschlichen Lebens seine Endschaft finden. Die Bäume werden täglich neue Früchte hervorbringen und das Brod, das jetzt nach biblischer Bestimmung nur mit Schmerzen [147], nach vielen Mühen und Arbeiten, genossen werden kann, wird einst fertig aus der Erde hervorspriessen. Auch das Weib, das durch die Sünde [148] das schrecklichste Loos getroffen, es müsse davon befreit werden, sollen die schmerzlichen Spuren der menschlichen Sünde gänzlich verwischt sein. So lange die nachtheiligen Folgen des Sündenfalles nicht aufhören, die Menschen zu schädigen, kann von einer Gnadenzeit nicht die Rede sein; der ist kein Messias, der jenen alten, sündlosen Zustand nicht wieder herstellen kann. Jener „bekannte Schüler" nun spottete darüber in Gegenwart Gamaliel's I. Dies könne nach ihm unmöglich die richtige Anschauung der Gnadenzeit sein, da die Natur sich nicht verändere. „Mein Lehrer, fragte er, heisst es doch in der Schrift: Nichts Neues ist unter der Sonne? (Kohelet 1, 4)". Ihm erwiederte darauf sein Lehrer, dass das, was er von jener Zeit

---

146) Gen. 3, 19. — 147) ibid. 3, 17. — 148) ibid. 3, 16.

fordere, keineswegs etwas Neues, sondern die Rückgewinnung jener alten Güter und Eigenschaften der Natur sei, welche, in der ursprünglichen Schöpfung mit inbegriffen, nur von dem Menschen selber verscherzt worden wären. Komm, sagte er zu ihm, ich werde dir zeigen, dass sich noch heute Spuren jener ursprünglichen Eigenschaften in der Natur vorfinden. Es gebärt die Henne täglich mit verhältnissmässig sehr geringem Schmerz und der Kapperstrauch blüht unbekümmert um die wechselnden Jahreszeiten immer von Neuem und reifet bald. So der Talmud!

Zur Charakterisirung der Stelle sei bemerkt, dass sie nur als Beispiel für die Gutmüthigkeit Gamaliel's, der jenem Schüler trotz dessen Unbescheidenheit geduldig seine Fragen zu beantworten suchte, angeführt wird, daher sie auch nur unvollständig und fragmentarisch auf uns gekommen ist. Was die Sprache betrifft, so gebraucht sie, wie die alten Stücke der tanaitischen Zeit die hebräischen Worte mit noch ziemlicher Correctheit und erinnert lebhaft an den Neuhebräismus des A.T. Die himmelweite Verschiedenheit zwischen ihr und der eigentlich Talmudischen Diction zeugt für ihr hohes Alterthum. Wir erinnern nur an das hier gebrauchte בא ואראך statt des gewöhnlichen תא ואחוי לך. Es war auch die Gewohnheit der alten Tanaiten, dass sie die von ihnen aufgestellten Behauptungen, mochten diese auch aus gewissen Prämissen bereits als selbstverständlich hervorgehen, noch durch besondere Schriftaussprüche zu bekräftigen suchten. (Vergl. Kid. 32 b). Ein gleiches Verfahren sehen wir hier. Bemerkenswerth ist, dass, obgleich diese Stelle Andeutungen von nicht geringer Bedeutung über Paulus Vergangen-

heit enthält, die vielleicht so Manches zur Aufklärung des Paulus-Räthsels beitragen könnten, sie bis jetzt unbenützt geblieben. Es rächt sich an jenen Exegeten ihre Vernachlässigung des Talmud's.

Gamaliel florirte bis um das Jahr 44. p.; sein Patriarchat fällt unter die Regierung des ersten Agrippa. Er scheint aber damals schon in älteren Jahren gestanden und lange Zeit regiert zu haben; denn die vielen von ihm herrührenden Verordnungen, welche tief in das sociale und religiöse Leben, in Haus und Familie eingriffen, und die von allen Parteien schweigend anerkannt wurden, konnten nur von einer in hohem Ansehen, Alter und lange Zeit im Amte stehenden Persönlichkeit erfolgen. Es ist das auch grösstentheils seinem eigenen persönlichen Ansehen, nicht der Synhedrial-Würde zuzuschreihen, die damals überhaupt durch vielfache Herabwürdigung so wenig Ansehen hatte, dass er es nicht für wichtig hielt, in seinem Sendschreiben an die Gemeinden wegen des Schaltmonats als Synhedrial-Präsident aufzutreten [149]).

Er war ein Schüler seines Grossvaters Hillel, dem er auch in der Synhedrialpräsidentenwürde nach einer nur sehr kurzen Zwischenregierung seines Vaters Simeon gefolgt war [150]). Den alten König Herodes muss er gekannt, den Scandalscenen mit seinen Kindern selber beigewohnt haben, und wenn, wie Grätz behauptet, Kohelet zu jener Zeit in die Welt gesetzt wurde, so war er ein junger Zeitgenosse des Ver-

---

149) Bab. Synhedr. 11 b, jer. Synh. I. 1. p. 18 b, Tosifta c. 2.

150) Vgl. Sabb. 10 a, Sota 48 b.

fassers. Und doch bemüht sich der Patriarch, Einwendungen zu widerlegen, die man seiner messianischen Theorie mit Aussprüchen von Kohelet entgegensetzt. Warum sagte er nicht gleich: dieses Buch, das erst vor Kurzem die Welt mit seiner Geburt überraschte und das noch nicht einmal in den Canon aufgenommen ist, besitze keine Autorität. Kohelet selber, nämlich der hochselige König Herodes, konnte sich doch bei aller Achtung seiner sonstigen respectablen Eigenschaften als Theologe keiner besonderen Tüchtigkeit rühmen. Die Legitimität des Buches ist auch noch mehr als zweifelhaft und es hat überhaupt nur die Bedeutung eines politischen Schriftchens. Gamaliel entwickelt seine messianischen Ansichten, begründet sie mit Aussprüchen von Propheten erster Grösse; wie kommt es also, dass jener bekannte Jünger das ganze Gebäude mit einem einzigen, schon damals zum geflügelten Worte gewordenen Ausspruche Kohelet's umstossen zu können glaubte? Welche Bedeutung können gegen Citate von Jer., Ps. u. s. w. Aussprüche eines Buches haben, das, in den Canon noch nicht aufgenommen, sich selbst als ein Geisteskind des verhassten Herodes ausgibt und dessen wahrer Verfasser noch nicht einmal bekannt ist? Offenbar dachte jener Schüler und mit ihm auch sein Lehrer, Kohelet verdiene dieselbe Beachtung, sei eine eben so grosse Autorität wie jene, welche früher citirt worden, wie denn auch natürlich. — Die Gräcismen und die Gräcocaldaismen im Kohelet waren zur Zeit noch nicht erfunden und von der Beschneidungstheorie war bekanntlich „jener Jünger" auch kein Freund.

So liegt sie denn, diese Hypothese, in ihrer ganzen

Blösse vor uns, und wir denken, dass selbst Grätz von ihrer Undurchführbarkeit nun wird überzeugt worden sein. Dass wir uns mit ihr so lange aufgehalten haben, ist nicht allein, weil sie von einer grossen Zahl wissenschaftlicher Recensionen als eine Offenbarung gepriesen wurde, sondern weil sie wirklich manche glänzende und blendende Seite hat, und weil wir vor diesem geistreichen Forscher, der in Bezug auf die Exegese des Buches durch die leider bis jetzt verabsäumte Hinzuziehung der Midraschliteratur wahrhaft Grosses geleistet, die grösste Hochachtung hegen. Wir wollen hoffen, dass dieses gute Beispiel Nachahmung finden wird.

Endlich wird behauptet, „kommen im Buche (noch andere) Stellen vor, deren Inhalt nicht Salomonisch sein kann. Nach Cap. III, 21 nämlich verräth der Verfasser die Bekanntschaft mit dem Dogma (?) von der Unsterblichkeit der Seele. Dieses ist nun aber dem alten Hebräismus völlig fremd und hat sich erst nach dem Exile bei den Juden ausgebildet. Mag nun Kohelet sich auch zu diesem Glauben nicht bekennen, immer doch führt schon die Erwähnung desselben in eine nachexilische Zeit“ [151]). Umbrit äussert sich darüber folgendermassen: Illa vero (III, 21) Hebraeis nova nec antiqua cum ipsorum de Deo civitatio rege semperque praesente judice arctissime conjuncta persuasione, quenam hominis post mortem sit sors, cernitur opinio. Quae quidem vero Salomonis certe tempore in Hebraei animum nullo modo pervenire potuit. Nam ante exilium habelicum verae hominis immortalitatis nulla apud Hebraeos reperiri vestigia a viris doctis evictum est

---

[151]) Knobel a. a. O. pag. 77.

argumentis [152]). Dieser Ansicht habensich nun viele Forscher angeschlossen, unter ihnen auch Grätz, welcher noch dazu behauptet, die Juden hätten die Lehre von der Wiederauferstehung des Leibes viel früher ausgebildet als die von der Unsterblichkeit der Seele. Es heisst das dem Volke, welches die Ideen von der Einheit, Ewigkeit, Allmacht Gottes, von der Würde des Menschen und seiner Gottähnlichkeit so rein, die ganze Gottesidee so geistig fasste — eine Stofflehre zuschreiben, was im Munde dieses Exegeten besonders überraschen muss. Uebrigens wird seine Behauptung auf's Entschiedenste von Kohelet selbst dementirt, welcher ja die Fortdauer der menschlichen Seele in seiner Weise bespricht, während die Lehre von der leiblichen Wiederauferstehung mit keiner Silbe bedacht wird; sie ist ihm unbekannt; zu seiner Zeit hatte sie im hebräischen Volke noch keinen Eingang gefunden.

Was nun die Frage selbst betrifft, ob der Althebräer den Glauben von der Fortdauer seines geistigen Theils nach dem Absterben des leiblichen kannte, so war das von jeher der Tummelplatz streitlustiger Exegeten, und es würde zu weit führen, wollten wir auch nur auf den bedeutenderen Theil der in den letzten Jahrzehnten darüber erschienenen Schriften näher eingehen. Wir werden uns daher bei einer kurzen Skizzirung des geschichtlichen Verlaufes, den diese Ideen im Hebräervolke genommen und einer kurzen Untersuchung, in welche Zeit wir Kohelet seiner Unsterblichkeitsideen wegen versetzen müssen, auf die Erwähnung der wichtigsten Momente be-

---

[152]) Kohelet scept. de summo bono pag. 119. 123 sqq.

schränken, welche unserer Ansicht nach in diesem Gegenstande entscheidend sind, ohne in einzelne Details uns zu verlieren.

Mit Recht wurde darauf hingewiesen, dass, wenn es auch im A.T. nicht gelehrt[153]), so doch überall als selbstverständlich, dem Volksbewusstsein immanent, aufgefasst wird[154]), dass nach dem Tode die Menschen auf irgend eine Weise fortdauern, was besonders in den volksthümlichen Redeweisen und Ausdrücken öfter durchklingt. Wenn es z. B. von Verstorbenen heisst: sie werden zu ihren Vätern, zu ihrem Volke versammelt[155]), was wegen Genes. 15, 15; 47, 30; I. Reg. 2, 10 auf blosse Familiengräber unmöglich sich beziehen lässt, so muss man sich eine gewisse Gemeinschaftlichkeit des Seins nach dem Tode gedacht haben. Ebenso bezeugt jener so tief eingewurzelte, durch die strengsten Verbote nicht auszurottende, Aberglaube der Todtenbeschwörung, dem das Volk seit undenklichen Zeiten bis in verhältnissmässig ganz junge Epochen hinein anhing, dass es an eine individuelle Fortdauer seiner Abgeschiedenen glaubte. (Vgl. Levit. 17, 3, 20, 6. 7. 27; Deut. 18, 11. 12; I. Sam. 28, 6. ff. Jes. 8, 19). Und wenn Gott Henoch zu sich nimmt, Elias lebend in den Himmel kommt, mögen diese auch nur vereinzelte Erschein-

---

[153]) Der Ausdruck „Lehre" scheint uns daher hier nicht das Richtige zu bezeichnen, dagegen könnte man das Wort „Glaube" eher gebrauchen.

[154]) Vgl. Hoffmann, der Schriftbeweis I. pag. 503.

[155]) Vgl. Gen. 25, 8. 17., 49, 33. Num. 20, 24. 26., 27, 13.; Jud. 2, 10; I. Reg. 1, 21; II. Sam. 7, 12, vgl. auch den Ausspruch David's 12, 23; Ps. 49, 20.

ungen gewesen sein, so muss doch der Mensch jedenfalls Eigenschaften besitzen, die ihn fähig machen, das erreichen zu können.

Noch bestimmter tritt diess bei den Begriffen von שאול hervor, welche, schon in Gen. 37, 25 zuerst erwähnt, durch das ganze AT. gleichmässig verbreitet sind[156]). Verstand man auch nur darunter ein ארץ עפתה, באר שחת, אבדון, בור, גיהנם, דומה, ארץ נשיה, ארץ תחתית[157]), מקום אופל וצלמות, ein Reich des Todes, der Finsterniss, der Vergessenheit, einen Ort unterhalb des Meeres und der Erde, wo die verschiedensten Völker mit einander im Dunkel weilen, wo die Bösen ausruhen von ihrem Toben, die Müden von ihrer Bedrängniss, wo des Königs Tyrannei, des Habsüchtigen Schätze-

---

[156]) Vgl, u. A. Ps. 6, 6; 22, 16; 28, 1; 30, 4. 10; 88, 11 f. Jes. 14, 9 f. Hiob C. 3, 7, 9 f. X, 21. 22; XIV 10, 11. 21 f.; XVI 22; XVII, 13, 30, 23; 26, 5 f. Dagegen scheint 28, 22 u. Jes. 24, 19; 38, 10, mehr Poësie als Volksvorstellungen zu enthalten.

[157]) Ueber שאול vgl. besonders F. Böttcher de inferis rebusque post mortem futuris et Hebraeorum et Graecorum opinionibus libri duo I ti 2. 44—78 Dresd. 1848; Gottberg Johannsen vet. Hebraeorum nationes de rebus post mortem X. p. 40—49 Hauniae 1826. Redslob, der Grundcharakter der Ideen von Scheol bei den Heb., Jllgens Zeitschr. für hist. Theol. Bd. VIII 1838; F. Bek Theol. Jahrb. X p. 473; Nischmath Chajim Th. I. Absch. 12; Zobel Magazin für bibl. Interpretation I. Bd. 1 Stk. p. 27 ff., 32 ff. 29 ff., wo er auch die verschiedenen Dichtungsarten von Scheol, die bei den früheren Juden aufzufinden sind und eine Vergleichung mit den griechischen und römischen ᾅδης und orcus gibt. Leipzig 1805; Maier Blätter für höhere Wahrheit VI 229; Hoffmann a. a. O. p. 501 f.

sammeln aufhört, wo Gross und Klein, Herr und Knecht, Gefangener und Treiber gleichmässig ein Schattenleben führen — so involvirt das doch immerhin ein Nichtaufhören der Existenz.*

Allein die Ruhe und geistige Gehobenheit mit der Ahron und Moses dem Tode entgegengingen, die von Letzterem ausgesprochene Ueberzeugung „alle Werke des Schöpfers sind vollkommen, seine Wege gerecht [158])“, sowie der Wunsch Bileam's, zu sterben eines Todes der Geraden und ein Ende zu haben dem ihrigen gleich [159]) — beweisen, dass sie in dem Tode etwas anderes sahen, als ein Auflösen in Nichts und auch in der Fortdauer etwas mehr als ein Weilen in einem finstern Schattenreiche.

Zwar hat man behaupten wollen: für ein geistiges Substrat, welches ausschliesslich dem Menschen eigenthümlich ist, hätte die hebräische Sprache gar keinen Namen. Allein das ist entschieden unrichtig. Denn wenn auch in נפש die Begriffe sehr vielseitig sind, und das Wort bald jedes belebte Sein an sich — נפש חיה —, bald die belebende Seite im Menschen seiner belebten gegenüber (ψυχή, I. Sam. 25, 29, I Reg. 17, 22; Hiob 27, 2), bald wiederum die leibliche Lebenskraft, das animalische Lebensprincip — הדם הוא הנפש —, bald aber auch, und zwar am häufigsten, das eigenthümliche menschliche Sein in seiner geistigen und leiblichen Zusammensetzung — wodurch es auch zum Ausdrucke der Persönlichkeit wird — פדה את נפשי = פדה אותי ; חי נפשי = חי אני — bezeichnen kann, so hat doch jenes

---

[158]) Deut. 32, 4. — [159]) Num. 23. 10; vgl. Literaturbibl. des Orients Nro. 7 Leipzig 1842.

übersinnliche, geistig-göttliche Wesen in נשמה ψυχή und רוח πνεῦμα, animus, spiritus, welche dem niedern sinnlichen בשר σάρξ, σῶμα, caro, corpus entgegengesetzt werden, einen vollständigen Ausdruck gefunden[160]).

Diese geistige Wesenheit wird ausdrücklich נשמת שדי, רוח אל benannt; Göttlichkeit und Unsterblichkeit lassen sich aber nicht trennen.

---

[160]) Ueber die Anschauungen der Bibel von den Theilen der menschlichen Natur herrschen sehr verschiedene Ansichten. Der bei weitem bedeutendste Theil der älteren jüdischen Theologen nahmen an, die menschliche Natur bestehe aus zwei Haupttheilen, von denen der eine, der leiblich-sinnliche בשר, der andere, der höhere, geistige bald נשמה, bald רוח, bald auch נפש genannt werde. נשמה, רוח, נפש bezeichnen nur eine geistige Seele. Diese Ansicht wird auch von einer grossen Anzahl protestantischer Theologen getheilt, namentlich von Delitsch (bibl. proph. Theol. 189 ff.), Hoffmann (Schriftb. I, 256. 353. 408. Weissagung und Erf. 189 ff.), Beck (christl. Lehrwiss. I 201 ff.), Hahn (Theol. d. N. T. 385 ff.), Tholuck (Comment. z. Br. an die Hebr. 234, 3 A.) und A.

Irrthümlich hat man den Rabbinen eine drei- oder fünf-Seelenlehre zuschreiben wollen (Ohlshausen opusc. theol. 143. sqq. 1834, vgl. Blätter für höhere Wahrheit IV 371.). Im Midrasch (Gen. C. 14) werden nur fünf Namen der Seele: nephesch, ruach, neschamah, chajah, jechidah aufgezählt, damit ist aber im Gegentheil die Einheit der Seele constatirt; ja, hat sie doch nur den Namen jechidah desswegen erhalten, weil sie einzig ist und jeder Mensch eine hat: שכל האברים משנים שנים והיא יחידה בגוף. Dass dies wirklich die herrschende Ansicht im Judenthume seit den ältesten Zeiten war, zeigen die Stellen wie II Macc. 7, 37, Buch der Weisheit 15, 11; 16, 14 (vgl. 1, 4. 11; 2, 22; 8, 20; 9, 15), Joseph. bello jud. 2, 8. 20.

Jedenfalls zeigen Aeusserungen wie: ויהי בצאת נפשה oder: כל עוד נפשי בי — wovon der noch heute in der jüdischen Volkssprache existirende Ausdruck יציאת הנפש —, dass man sich ein selbstständiges ψυχή-sches Wesen dachte, das nicht allein im Körper weilen, sondern auch von ihm scheiden kann, ohne dadurch in seiner Existenz gefährdet zu werden.

9, 15, antiq. 18, 1. 3.). Wenn der Herr Oberrabbiner zu Stuhlweissenburg (D. M. G. XXI 565) aus der rabbinischen Erklärung vom נשמה durch אופי und האופיתא, das er für zend. baodhô, np. bûj, Bewusstsein hält, eine Verwandtschaft mit persischen Anschauungen überhaupt und insbesondere mit jenen von der Vielheit der Seele, entnehmen zu können glaubt, so ist ihm bereits von dem feinfühligen Sprachforscher Perles in den trefflichen Etymologischen Studien (p. 6—9 Bresl. 1871) sein Irrthum klar gemacht, dass in jenem Cap. des Midrasch, in welchem sogar ein griechisches Wortspiel vorkommt, an den Parsismus wohl kaum gedacht wird, dass אופיתא vielmehr in אוסה und אוסיתא, οὐσία zu emendiren ist, welche Lesart in der That im Aruch ed. princ. sich vorfindet. Nach den Rabbinen ist נשמה οὐσία, das Seiende, die Substanz, die eigentliche Wesenheit der Seele.

So äussert sich auch der geistreiche Bibelcommentator Ibn Esra über den Unterschied der verschiedenen Ausdrücke: הנשמה והרוח שם אחד לנשמת האדם העליונה העומדת לעד ולא תמות. ונקראת נפש גם רוח בעבור שלא תראה לעין כי אם על אלה ר״ל כי איננה מושגת אלא מצד פעולותיה הנקראים נפש ורוח. Die von Gott dem Menschen eingehauchte Seele ist neschamah, sie wird auch mit nephesch bezeichnet, insofern sie ihm Leben gibt, seine Lebensursache ist; insofern sie sich in geistigen Eigenschaften und Thätigkeiten manifestirt, heisst sie ruach. Neschamah ist das geistige Wesen, sofern es im Menschen seine Existenz hat, ruach, sofern es sich in geistig-vernünftigem Denken

Andererseits wird dem Menschen von Anbeginn an eine ganz andere Stellung, eine ganz andere Bedeutung und Bestimmung gegeben, als der übrigen Welt. Schon jene eigenthümliche Vorherverkündigung Gottes, was für ein Ding zu schaffen er beginnen will,

---

und Wirken kund gibt; weil aber jede geistige Substanz, an sich weder zu sehen noch zu begreifen, erst durch ihre Wirkung gewahr und erkannt wird, sind die Bezeichnungen נפש und רוח um so häufiger. Aehnlich erklärt auch Sal. Pappenheim in seinen Jer. Schel. I. p. 43 b das Wort ruach: ובבחינת הפעולה יאמר שם רוח על התנועה המחשבות. ונקרא רוח ע״ש ההתפשטות ברוחה בלי עכוב . . . . וזה ענין אמרו: ונחה עליו רוח ד׳ רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ד׳ (Jes. 17, 2) . . . . כולם מדות רוחניות מתעצמות בנפש בכח, וכל שיתעורר אחת מהן אל ההתפשטות יתכנה לו שם רוח שאם יהי׳ ההתעוררת חכמה יקרא רוח חכמה והתעוררת בינה, רוח בינה וכן השאר . . . . . Die immer vorwärts strebenden Kräfte der Seele, das nie zu stillende Sehnen und Drängen der Gedanken nach dem Unendlichen, nach dem Absoluten, werden in רוח, *πνεῦμα* ausgedrückt. So bezeichnet es den denkenden, schaffenden, forschenden und erfindenden Menschengeist (daher auch Gottes Schöpferkraft רוח אלהים), so bezeichnet es aber auch jede seelische Empfindung und Gemüthsbewegung, jede geistige Eigenschaft des Menschen; wie das Denkvermögen, die Gedächtnisskraft, so wird auch Zorn, Sanftmuth, freundschaftliche und feindliche Gesinnung, Uebereilung und Hinterlist dem רוח zugeschrieben. (Vgl. z. B. Prov. 16, 22; 29, 11, Koh. 7, 9 und a. ö.). Da aber auch Thiere einzelne derartige geistig scheinende Eigenschaften kund geben, so wird ihr Instinkt ebenfalls רוח geheissen und zwar רוח הבהמה, ein thierischer Geist, ein sterblicher, er ist nicht der Ausfluss einer göttlichen נשמה.

zeigt, dass es sich hier um ganz was Besonderes handelt. Er befiehlt nicht der Erde, dass **sie** einen Men-

---

Wenn Hahn (a. Schr. p. 422) gegen J. Frommann und Baumgarten — Crusius, welche eine ähnliche Unterscheidung zwischen ψυχή und πνεῦμα nachweisen wollen, behauptet, dass die Schrift, indem sie „den Menschen schlechtweg eine lebende ψυχή nennt, sie ihn nicht nach seiner Substanz, sondern nach seiner Individualität in's Auge fasst", so muss dagegen bemerkt werden, dass es wohl נפש חיה aber nicht נשמה חיה heisst. Nephesch mit ψυχή übersetzen, kann man aber nicht überall als zutreffend erachten; in ihr wird im Gegentheil der Mensch meistentheils nach seiner sinnlichen Seite hin aufgefasst; ihr werden alle animalischen Begierden zugeschrieben (Deut. 12, 11. 15); sie ist der eigentliche Trieb nach Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse, somit auch die Ursache jeder menschlichen Sünde; ja sie wird geradezu mit dem Tode bestraft. (Levit. 5, 21; Ezech. 18, 4 vgl. auch Num. 29, 7 Levit. 23, 17—30). Dem רוח wie der נשמה wird man derartiges nicht zugeschrieben finden.

Dagegen haben wir noch einer anderen originellen Ansicht Erwähnung zu thun. Der Verfasser des Miph. Eloh. weist dem ruach eine Stelle an zwischen Körper und Seele, ähnlich der, welche Plato dem θυμός oder θυμικόν (= Gemüth, **ira**) zwischen der ἐπιθυμία oder dem ἐπιθυμητικόν (= Begierde, **cupiditas**) einerseits und dem νοῦς oder λογικὸν (= Vernunft **ratio**) andererseits zuertheilt (Tim. 69. 70., Rep. IV, 439., Phaed. 246., Polit. 309., vgl. Ritter, Gesch. d. Phil. II p. 374., Döllinger Heidenthum p. 286., Arnold, die Unsterblichkeit p. 38 ff. Landsh. 1870.). Leib und Seele sind dem Abrav. zwei Gegensätze (שני דברים הפכים), deren Vereinigung ohne ein verbindendes Mittelglied unnatürlich und unmöglich wäre; nur durch Vermittlung des ruach kann das Göttliche mit dem Sterblichen, das Geistige der Seele mit der

schen hervorbringe, sondern er sagt, wir[161]) wollen einen machen und zwar einen solchen, der in צלם und דמות uns selbst gleichen soll.

Jenes בצלמנו כדמותנו kann aber weder eine körperliche Aehnlichkeit, noch bloss ein Abbild der der Gottheit zustehenden Macht, noch auch eine durch ein bestimmtes sittliches Verhalten zu Gott zu erlangende Heiligkeit bezeichnen wollen[162]). Das specifisch Unterscheidende muss Etwas sein, was dem Menschen an sich, immer und zu jeder Zeit zukommt, was sich auch weiter auf das ganze Geschlecht vererben lässt[163]).

---

animalischen Natur verbunden werden (vgl. Conv. p. 202. d. f.). Der ruach zählt nicht unbedingt zum Seelischen, er ist eben auch nur eine Art גשם und sogar, allerdings in niederer Qualität, bei den edleren Thieren zu finden, durch die göttliche Seele aber bekommt er im Menschen einen höheren Gehalt. וראוי שתדע שלכל הרוחניים שהאציל הקב״ה מעצמו נתן הקשר מה עם גשם מהגשמים וזה כדי להחיות העולם הגשמי ולקשור אותם עם השכל האלוקי . . . וכן הנשמות המה בבריאתם הראשונה נקשרות עם גשמים דקים רוחניים מטבע השמיימי בלתי מושגים לחוש הראות. . . . והגשמים ההם הרוחניים נקראים בדברי שלמה רוח בני האדם לפי שאין הרוח ההוא כמו הרוח החיוני אשר בשאר הבע״ח . . . . הגשם הזה הוא נושא לנשמה השכלית והוא הרוח אשר בלב האדם . . .
Vgl. dagegen Emmanah Ramah von Abr. Ben David aus Toledo § 6, 3 Frankf. a. M. 1852., Nischm. Chaj. II, 15 f.

[161]) Ebenso originell als witzig ist auch die Erklärung Abrav.'s zu jenem eigenthümlichen נעשה. Er sagt: דיבר השי״ת עם הארץ שתוציא הגוף מיסודותיה ושהוא יפח בו הנשמה העליונה . . . . ולכן אמר בלשון רבים נעשה. — נעשה אדם מורכב משני חלקים הפכיים חלק הארץ וחלק אלוקי.

[162]) Vgl. Hoffmann a. a. O. I 250 f., More Neb. I, 1 ff.

[163]) Gen. 3, 5., 5, 9; vgl. Schulz, die Vorauss. der Lehre von der Unsterblichkeit p. 64. 1861.

Es ist das, nach Maimonides, was des Menschen innerstes Wesen ausmacht, wodurch er das geworden, was er ist, dasjenige wesentliche Merkmal, das ihm als Menschen zukommt, ihn zum vernünftig-denkenden Wesen macht: die göttliche unsterbliche Seele [164]).

---

[164]) So sehen auch die Rabbinnen immer das Ebenbild Gottes in des Menschen unsterblicher Seele, die, abgesehen von ihrer sonstigen Gottähnlichkeit, in demselben Verhältniss zu dem von ihr durchdrungenen und belebten Körper steht, wie Gott zu der von ihm erschaffenen und erhaltenen d. h. belebten Welt (Berach. 10a vgl. auch Sabb. 151b). Diese Ansicht vertreten auch zum grösseren Theil die jüdisch-spanische und Einzelne der französischen Schule. So sagt Rikanati: ושם האדם הנברא בצלם לא נאמר על הגוף הנברא מטיפה סרוחה כי רוח הפנימי נקרא אדם. Damit ist nicht gesagt, dass nur ein Theil des Menschen gottähnlich ist, der **ganze Mensch** ist Ebenbild Gottes. Denn auch der Gottesgeist ist nicht ein Theil des Menschen, sondern Bedingung seiner Existenz. Was er ist, ist er nur durch die ihn durchdringende göttliche Substanz. Ohne sie wäre er kein אדם. Dieser אדם **besitzt** nicht, er **ist** Gottes Ebenbild. Nur muss man nicht vergessen, dass vorerst ihm diese Ebenbildlichkeit nur der göttlichen Seele wegen zukommt, weil wir uns in Gott weder etwas vom menschlich-körperlichen Sein, noch irgend welche menschenartige Zusammensetzung zu denken vermögen. Sie ist eine seelische Eigenschaft, die nur nachher durch ihre Vereinigung mit dem Leibe auf die ganze Menschennatur übergeht. Wenn dagegen auch der sonst tiefblickende Beck sagt: „in der göttlichen Ebenbildlichkeit sei etwas zu denken, wodurch der Mensch, wie er als solcher ist, nach Aussen und nach Innen, in der Einheit von Geist, Seele und **Leib** einen besonderen Gottesausdruck in der Lebensbestimmtheit des Bildes Gottes in sich hat“ — so brauchen wir ihm nur die treffenden Worte eines alten Kabbalisten entgegen zu halten, der mit Bezug auf Hiob 10, 11. 12 sagt:

Im Besitze unzerstörbaren göttlichen Lebensgehaltes, im Besitze des heiligen göttlichen Lichtes, der ungetrübten Vernunft, in der Fähigkeit klarer Erkenntniss der Wahrheit — liegt seine Gottähnlichkeit.

So wird auch nicht bei der Bildung des Menschen die Schöpfung der Seele erwähnt; eine fertige נשמת רוח חיים hat ihm Gott eingeblasen[165]). Es wird also vorausgesetzt, sie war schon vorhanden, bevor man zur Bildung des Leibes schritt, sie existirte ohne denselben. War aber die Seele ein völlig ausgebildetes Wesen vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe, so kann ihre Geschichte mit der Trennung von ihm auch nicht abgeschlossen sein. Spuren derartiger Anschauungen, welche bekanntlich bei den Aegyptern und Persern die

---

האדם לאו איהו אלא נשמתא ואילין עור ובשר ועצמות וגידין כלהו לא הוי אלא מלבושא לחהדא דבר נש . . . גופא לבושא דאדם הוא וע״ד כתיב עור ובשר תלבישני . . .
In der That ein Antheil des Fleisches an der Gottähnlichkeit, seine nothwendige Zugehörigkeit zum Bilde Gottes ist eben so vernünftig undenkbar wie dem Geiste des A.T. widersprechend.

[165]) Gen. 2, 7., vgl. darüber Wessely Sepher ha-midoth I. 1 §. 5, Chikur din p. 22b., Albo Ikkarim IV, 30, Flügge Geschichte des Glaubens an die Unsterblichkeit III 43—73. Eine nicht unbedeutende Anzahl von Theologen wollen auch in Gen. 2, 16 bis 3, 20 die Lehre von der Unsterblichkeit der Frommen erblicken; selbst Huber (Ideen zur Unsterblichkeit p. 10) sagt: im Keime liegt sie auch in der „Geschichte" des Sündenfalles, worin der Tod nicht als eine Naturnothwendigkeit, sondern als Folge der Sünde erscheint. Allein das wird wohl nicht gut angehen: dort kann nur des leiblichen Todes gedacht sein, sonst enthielte Cap. 3 geradezu eine Lehre von der Endlichkeit der Seele. Jene Erzählung hat nur den Zweck, darzuthun, wie eigentlich der Tod eine „Naturnothwendigkeit" geworden;

Unsterblichkeit so bestimmt ausgeprägt und gestaltet, dass sie etwas Selbstverständliches wurde, das gar keiner näheren Erörterung bedarf, finden sich auch sonst in den althebräischen Schriften[166].

Wie ist auch anzunehmen, dass die Israeliten in Hinsicht der Kenntniss von der Fortdauer so weit zurückgeblieben wären! Wie es kein Volk gab, das längere Zeit in dem ersten Culturzustande, in welchem es aus dem Schoosse der Natur hervorgegangen, stehen geblieben; denn der erste Anfang einer Sprachbildungs-

---

als einen Act der freien göttlichen Bestimmuug vermochte der Hebräer den Tod sich um so weniger zu denken, als das absolut gute Wesen nicht Böses, also auch nicht das tödtende Prinzip erzeugen kann. Der Mensch selbst musste sich seine Nemesis schaffen. Es wird daher jener Vorgang, der als Todesursache am Lebensende Adam's eher am Platze wäre, bald in die 6 Schöpfungstage versetzt, denn die Endlichkeit ist dem Menschen vom Anbeginn an als Naturgesetz eingepflanzt.

[166]) Ps. 77, 5. f.; 139, 15; Hosea 12, 13 f.; Jer. 1, 5; Hiob 3, 10 f.; 30,15 f.; vgl. ferner Sap. Sal. 8, 19.; Philo, qd. D. sit. imm. 300 (Mg. I 279. 25) de ling. conf. 345. (Mg. I 431), leg. all. III. 69. 73. (Mg. 1 96, 130. 101, 10). Besonders sind die Anschauungen von der Präexistenz in der Agada ausgebildet; die Seele ist ein für sich bestehendes Wesen, sie präexistirt im „Guf" (Ab. Sar. 5) oder im „Arabath" (Chag. 12); Adam sah die Seele Davids und bemerkte, es sei ihr gar kein irdisch Leben bestimmt, und Moses im Himmel die Seele R. Maier's traf. Nach dem Tode behält sie ihr vollkommenes Bewusstsein (Sab. 153 Midr. Gen. 114); ja auch dem Leibe wird im Talmud Gefühl und sinnliche Wahrnehmung zugeschrieben (Sab. 150 u. a. a. O.). Es erklärt sich dies daher, weil einzelne Rabbinen in Anbetracht der künftigen Auferstehung den Tod nur als eine Art von Schlaf auffassten.

thätigkeit, der erste Versuch sich seinem Nächsten verständlich zu machen, ist schon ein Herausgehen, ein Fortschreiten aus diesem Zustande: so gab es auch kein Volk, das nicht einzelne Ideen über das Schicksal des Menschen nach dem Tode sich gebildet, das nicht eine Ueberbrückung des schrecklichen, vor dem Menschen sich jäh aufthuenden Abgrundes auf irgend eine Weise versucht hätte[167]). Sein und Nichtsein sind sehr weit

---

[167]) conf. A. Wuttke Gesch. d. Heidenthums I. p. 308 ff.; Th. Waitz, Antropologie d. Naturvölker I 323 f. II 167. 191. 342. 411. 440. f. III 191 f. 221, 310 f. 339. 345. 387. 418. 520. 531; Simon, Gesch. des Glaubens etc. 24—27 ff.; Heilbronn 1834; Herder, Ideen zur Phil. d. Gesch. Riga 1790 II 328. Einige Theologen wollen die Idee von der Fortdauer, weil sie fast ausnahmslos bei allen Völkern gefunden wird, auf „eine göttliche Urtradition in der Menschheit" zurückführen; Philosophen wie Huber (a. Schr. p. 10) dagegen meinen, dieses Gefühl bricht aus der Unmittelbarkeit der Natur des Menschen hervor, als eine Ahnung der höhern Wesenheit, die er in sich trägt, oder, wie andere sich ausdrücken, als ein dunkles der Seele innewohnendes Bewusstsein der eignen Erhabenheit und Unzerstörbarkeit, als ein unklares Ahnen der Zusammengehörigkeit mit Gott, dem Ewigen, Unendlichen. Eine mehr prosaische Natur wird darin blos den allen Wesen gemeinsamen Selbsterhaltungstrieb erblicken. Hat auch Richter (Lehre von den letzten Dingen I, 112) gegenüber Schmidt (Krit. d. Bewusstseins 144 f.) darin vielleicht Recht, dass das Bewusstsein der Unsterblichkeit kein angeborenes ist, — der Mensch muss erst den Tod sehen, bevor er an Unsterblichkeit denken soll — so ist doch die Behauptung, dass das Verlangen nach Fortdauer ihm blos künstlich eingepflanzt und anerzogen sei, entschieden unrichtig. Auch das wilde Thier sucht seinem Jäger zu entfliehen und den rohesten Menschen erfasst ein Grauen beim Anblick des Todes. Die Noth aber macht schon erfinderisch!

von einander getrennte Gegensätze; auch der natürliche Mensch bebt zurück, wenn er diesen Sprung machen muss, und er versucht lieber den Abstand kleiner zu gestalten, die gähnende Kluft durch etwas auszufüllen. Der der menschlichen Natur eigene Egoismus kann sich nicht eine Zeit denken, in der sein eignes Ich zu sein aufhört, die pietätvolle Anhänglichkeit an Familienglieder kann es nicht fassen, dass die Angehörigen auf immer und ohne jede Spur zu Grunde gegangen sind. In der Furcht vor dem Tode sucht ihn der Mensch zu beseitigen; da dies in der Wirklichkeit nicht möglich ist, muss ihn die Phantasie unschädlich machen: die Abgeschiedenen werden daher als weiter fortexistirend gedacht.

Gewöhnlich wurden sie in Naturgeister verwandelt, die sich in der Nähe der Angehörigen aufhalten; das allmähliche Erblassen der Todten in unseren Sinnen ward als ihr Fortgehen in ein Jenseits betrachtet. Das hat auch zum Geister- und Gespensterglauben Anlass gegeben, und je naiver, natürlicher ein Volk, in desto vertrauterem Verkehre steht es mit den abgeschiedenen Seelen seiner Angehörigen, je unentwickelter und reflexionsloser eine Religion, desto abenteuerlicher sind diese Vorstellungen in ihr ausgemalt. Ein persönliches Wesen aber schlechtweg aufhörend zu denken, ist auch für die ungebildetsten Völker etwas Unmögliches. Die rohesten Stämme, welche nicht einmal einen Namen für die Gottheit kennen, haben dergleichen für Seele und Fortdauer.

Sollten die Hebräer eine wunderbare Ausnahme machen? Sollte das Volk, das sonst allen andern vorangegangen, das in der Erhabenheit und Reinheit

der Auffassung der Seele anerkanntermassen von unserer Zeit nicht überholt wurde, dennoch in Ansehung der Kenntniss von der Fortdauer hinter allen wilden Völkern der alten und neueren Zeit zurückgeblieben sein? Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen. Wenn das Bedürfniss des Glaubens an eine menschliche Fortdauer bei allen Völkern gleich ist, so können sich bei verschiedenen Nationen gleiche Vorstellungen unabhängig von einander ausgebildet haben. Nimmt man doch heute auch die pythagoräische Lehre von der Seelenwanderung nicht als eine von Aegypten nach Griechenland importirte an: warum also gerade die Israeliten in ihrem trostlosen sterblichen Zustande mehr als ein Jahrtausend schmachten lassen, bis die Perser sich ihrer erbarmend ihnen grossmüthig einen Theil von ihrem Himmelreich einräumen? [168])

Uebrigens hatten sie in Aegypten Gelegenheit genug, mit dieser Lehre vertraut zu werden, und wenn es bekanntlich in der Natur dieses Glaubens liegt, dass er gerade bei unterdrückten, unter einer traurigen socialen Ungleichheit leidenden Völkern einen besonders fruchtbaren Boden findet, weil sie nämlich für die Noth und die Plagen der Gegenwart in einer bessern Zukunft sich entschädigen, die Ungleichheit, das Missverhältniss der Weltordnung in einem Jenseits ausgleichen und alles von dieser Welt vergebens Gewünschte dort, womöglich

---

168) Man kann daher andererseits die Unsterblichkeitsidee auch nicht als „ein Product und Eigenthum des semitischen Geistes betrachten", wie z. B. Huber (a. Schr. p. 16) annehmen will; jedes Volk konnte sie selbsständig ausbilden, denn jeder Mensch fühlt dazu das gleiche Bedürfniss.

auf Kosten der herrschenden Partei, erfüllen lassen möchten: so haben auch gewiss die geknechteten Israeliten es nicht unterlassen, den Himmel auf Kosten der Aegypter sich auszumalen und Trost in einer gutmüthigen Phantasie zu suchen, da die Gunst der realen Verhältnisse sich ihnen abgewandt.

Wie könnte ferner jener frohe Lebensmuth, jene ewige Heiterkeit und Freudigkeit, die uns am Leben der Patriarchen so heimlich anmuthet, so anzieht und ergreift, in ihrem Herzen Platz finden, wenn sie sich mit dem Gedanken herumtrügen, dass sie nach Beendigung dieses Lebens — in Nichts aufgehen! Wir sehen sie öfter an den Todestag denken — doch kein schauriges Gefühl durchzuckt ihre Brust, kein klagendes Wort kommt über ihre Lippen; ihre Augen blicken klar und hell, wie in der Jugend fröhlichsten Tagen und sie erfreuen sich der Sonne Licht, als könnte sie ihnen niemals verdunkeln. Nein, die Gewissheit eines nach dem Tode weiter fortzusetzenden Lebens kann ihnen unmöglich ermangelt haben.

Wenn auch der Althebräer Lohn und Strafe für menschliche Verdienste und Vergehen nicht in das Jenseits verlegt, sondern hier, am Schauplatz seiner Thaten eine waltende Gerechtigkeit sich denkt, so sind doch unzählige andere religiöse Momente im Mosaismus vorhanden, die eine solche Hoffnung bedingen. Und erkennt man der Menschheit ein hohes Ziel zu, dem auserwählten Volke eine göttliche Mission, so können auch die Träger dieser Mission, die einzelnen Individuen nicht einer traurigen Hoffnungslosigkeit verfallen sein. Sind die einzelnen Balken faul, ist das ganze Gebäude hinfällig.

Nur ein übler Einfluss traditioneller Auffassung ist es, dass man die Frage nach einer Gewissheit der menschlichen Fortdauer für eins nimmt mit der Gewissheit einer künftigen Vergeltung, wie Klostermann schon richtig bemerkt. „Weil in der Entwicklung unserer philosophischen Religionslehre, das Postulat, dass die Ausgleichung des äusseren Befindens mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen, welche in diesem Leben erfahrungsmässig noch nicht vollzogen ist, dennoch irgendwo erfolgen müsse, eine grosse Rolle als Beweismittel für ein künftiges Leben gespielt hat, wenn es galt, dieses aus andern Gedanken als denknothwendig darzustellen, und weil der, welcher des Glaubens an ein künftiges Dasein lebt, der Zweifel an Gottes gerechter Vergeltung überhoben zu sein scheint, so meint man ohne Weiteres, der Glaube der alttestamentlichen Frommen müsse, wo er sich finde, ebenfalls auf solche Gedankenverknüpfung gestützt sein, und wenn er sich ohne solche Verknüpfung zeige, so könne er auch nicht den Inhalt haben, nach dem wir fragen. . . . Wenn man freilich unter diesem Einflusse moderner Denkweise im A. T. die Hoffnung eines künftigen Lebens als Conclusio aus andern gewissen Prämissen zu finden erwartet, so findet man sie vielleicht nicht, weil sie den Frommen auf diesem Wege nicht gewiss geworden ist“. . . . .[169]).

Und sicher hat er Recht. Welcher Art die Denker eine Idee begründen und entwickeln, im Volksbewusstsein nimmt sie immer einen ganz andern Entwicklungsverlauf. Mag diese Idee eine noch so unerschütterliche

---

[169]) Klostermann Untersuchungen zur alttestamentlichen Theologie pag. 5 f. Gotha 1868.

Wahrheit enthalten, so ist es doch ein himmelweiter Unterschied, wie sie der objective Philosoph aus seinem System heraus construirt und wie das subjektiv denkende, gleichsam von seinem Instinkt geleitete Volk zu ihr gelangt.

So z. B. hat die Gottesidee in der Weltgeschichte einen ganz andern Entwicklungsprozess genommen als im Kopfe eines Philosophen. Ob der Glaube an das Dasein Gottes, der Trieb, ein Göttliches zu verehren aus dem innewohnenden Gefühl der Verwandtschaft mit den Göttern herstammt, wie die Griechen meinten[170]), ob Gott selbst und er allein es ist, der in dem ersten Menschen den Antrieb weckte, ihn zu suchen, wie J. H. v. Fichte sagt[171]), oder ob es nur ein gewaltiger Donner war, der die Menschen zuerst auf die Idee kommen liess, dass es ein höheres d. h. ihnen überlegenes Wesen geben müsse[172]) — gewiss ist: der von den Philosophen geschaffene kosmologische, teleologische, historische, ontologische und moralische Beweis hat dabei keine Rolle gespielt.

Aehnlich darf man sich nicht verleiten lassen, den Entwicklungsgang der Unsterblichkeitsideen in der Menschheit oder in einem Volke, wie sie namentlich

---

170) Vgl. Plato de leg. X. 889 d.; ähnlich sagt Homer: πάντες θεῶν χατέονσ' ἄνθρωποι, Odyss, III, 48; vgl. auch Cicero de natura deorum. 1, 10 und Tusc. disp. 1.

171) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 57, 1; vgl. auch Flügel, das Wunder und die Erkenntniss Gottes 127 ff. Leipz. 1869.

172) Spinoza, Vorrede zu seinen tract. theologico-politicus; vgl. Flügge Beiträge zur Gesch. d. Rel. I 355., Sprengels Beiträge zur Völker- und Länderkunde IV, 185; Simon, historischer Versuch über das Gebet, p. 14.

zuerst zum Bewusstsein kamen, derartig sich zu denken, wie etwa der Dogmatiker oder der Religionsphilosoph sie seinen Zuhörern vorzuführen und zu beweisen sucht. Das Volk ist ja bekanntlich weit praktischer, es denkt, nicht sondern fühlt, und was ihm sein Instinkt sagt, braucht keiner Beweise.

So ist es zuerst das individuelle Gefühl des Menschen, das für sich eine Fortexistenz sucht; es will einen Ersatz für das vom Tode ihm geraubte Dasein — und das bietet ihm das Jenseits. Es ist das Gefühl der Menschenwürde, das Selbstbewusstsein, welches sich auch bei den Naturmenschen gegen den Gedanken sträubt, dass er mit der Zeit ohne jede Spur vernichtet werde. Man glaubt gar zu gern, was man wünscht, sagt der deutsche Dichter, die Unsterblichkeit aber ist nothwendig und daher selbstverständlich. Ob es im Jenseits, unter den Seelen verschiedene Schicksale, Klasseneintheilungen gebe, darüber denkt er nicht nach — genug es gibt einen Ort, wo ihm eine weitere Existenz beschieden ist, und das genügt ihm vorerst. Die Entwicklung der Ideen von Strafen nach diesem Leben ist erst späteren Ursprungs[173]). Diese setzt schlimme

---

[173]) Gegen P. Dr. Schneider (die Unsterblichkeitsideen im Glauben und in der Philosophie Regensb. 1870 p. 166) — der aber, wenn er bald Seite 168 wiederum die Priorität der Idee von den ewigen Höllenstrafen für die Kirche in Anspruch nimmt, eigentlich sich selbst widerspricht: „Den Gedanken, sagt er, konnte der Naturmensch nicht fassen und entwickeln, dass der schwache Sterbliche, der als solcher eben nie mackel- und sündenlos sein kann, am Ende eines einzigen Lebens und nach einer einzigen Prüfung auf Erden den immerwährenden Qualen einer martervollen Hölle sollte übergeben werden“. Freilich

Erfahrungen voraus, tiefes Nachdenken über die Ungleichheit der socialen Zustände, über die Widersprüche zwischen dem ethischen Verhalten des Menschen und seinem äusseren Befinden, sittlich ernste Lösungsversuche des grossen Welträthsels: צדיק ורע לו רשע וטוב לו, was von Menschen der ersten Kulturstufe unmöglich zu erwarten. In dem ursprünglichen Bedürfnisse, eine Fortdauer der Seele überhaupt anzunehmen, lag noch nicht eine ausgeführte Lehre von den verschiedenen Schicksalen nach dem Tode, und es wird zum grössten Theile erst von der Religion und ihren Vertretern, die sich dessen als Mittel bedienen wollen, um den Menschen für ihre religiös-ethischen Zwecke zu bestimmen, ihm eingeprägt, dass ungleich das Loos, welches der Guten und Frommen wartet, von dem der Bösen und Frevler, dass jenen der Himmel in Aussicht stehe, während diese in die Hölle wandern müssen. Das gehört also einer s p ä t e r n Entwicklungsperiode an, da die Religion sich der im Volke ausgebildeten Vorstellungen bemächtigt, sie nach ihren Anschauungen, zu ihren Zwecken umbildet, im Volksbewusstsein aber war es ursprünglich nur ein unbestimmtes Ahnen, dass die individuelle Existenz mit dem Tode nicht abschliesse.

Und so finden wir auch bei den Hebräern der ersten Periode jene Jdeen nur dunkel und allgemein; ausgebildete Begriffe von einer Verschiedenheit der den Menschen erwartenden Geschicke scheinen gänzlich

---

wird es noch heute, wohl auch in civilisirten Gegenden, einige solcher „Naturmenschen" geben, die dies nicht begreifen, — aber es sind das eben, wie Herr Dr. Schneider ausdrücklich versichert (a. a. O. Anmerk. 1.), Männer des „Rückschritts!"

gemangelt zu haben. Sie gaben sich auch durchaus keine Mühe, Betrachtungen darüber anzustellen, bestimmte Begriffe von der Gestalt des Jenseits sich zu bilden; es war ihnen ein gemeinschaftlicher Ort für alle Seelen, der Tod ein Vollenden der Wallfahrt, ein Eingehen in die Versammlung der theueren Hingeschiedenen. Keine besondere Auszeichnung wird aber den Frommen zu Theil, in dem beseligenden Bewusstsein, gut und gottgefällig gelebt zu haben, liegt Lohn genug; ebenso hat der Böse die Strafe für seine Sünden bereits im Diesseits abgebüsst[174]). In ihren Vorstellungen

[174]) Es sind dies eben noch die gesunden, ursprünglich-natürlichen durch keine künstliche Reflexion getrübten Anschauungen, von denen einzelne Nachklänge noch im Talmud sich vorfinden. Allerdings sah sich die Religion bald bemüssigt, diese volksthümlichen Anschauungen in ein anderes, schmaleres Bett zu leiten, und die Philosophen der verschiedensten Epochen und Richtungen, sofern sie nicht materialistischen und verwandten Ansichten huldigten, haben ihr dabei treulich zur Seite gestanden. Der Seele die Unsterblichkeit unbedingt, unter allen Umständen zuzuerkennen — dazu können sie sich nicht entschliessen. Wie jener jüdische Philosoph des Mittelalters, J. Arama, der, dem Systeme Alex. des Aphrodisier's sich anschliessend, uns einschärft, dass die Unsterblichkeit keineswegs ein Attribut der Seele an sich, sondern dass letztere vielmehr vorerst als eine Anlage (כח מקבל) aufzufassen sei, die nur durch geistige und ethische Thätigkeit, durch einen tugendhaften gottgefälligen Lebenswandel, ein reales, ewiges, unsterbliches Wesen werden kann, — ebenso betont Johannes Huber (a. Schr. p. 41 f.) „dass die Unsterblichkeit nicht blos mehr als ein naturgemässes Prädicat des Geistes, gleichsam als ein physisches Attribut, sondern auch als eigenste That der Erhebung" gedacht werde, dass man nicht durch ein blosses Sichgehenlassen

war also das Jenseits nicht ein Zuchthaus für irdische Verbrecher. Dort erwartete Alle dasselbe Schicksal! „Man sah dort die wieder, mit denen man schon hier alle Freuden gern getheilt hatte; man ging heim, sich der Nähe Gottes zu freuen. Kurz man fürchtete den Tod nicht; aber man klammerte sich auch nicht an den Gedanken eines Jenseits an, um dem Grolle auszuweichen, den etwa ein unerwartetes trübes Geschick dieses Lebens erzeugt hätte; man sah ruhig und gläubig hinüber, wie in ein Nebelland kindlich heiterer Träume [175])“.

An diesen Vorstellungen wollte aber auch der Mosaismus nichts ändern. Er fand sie genügend, um dasjenige gottgefällige Leben zu erzielen, wie es bei Erfüllung seiner Lebensvorschriften zu erreichen sei

---

in das ewige Leben kommt, sondern dass dieses „eine Folge der höchsten Energie des Geistes sein müsse“; und während Arama alle unausgebildeten Anlagen (Seelen) gleich dem Körper spurlos verschwinden lässt, construirt Huber für diejenigen, bei denen „die innerlichste, eigenste That der Erhebung“ ausblieb, eigens eine Art Seelenwanderung, indem sie nach ihm „immerfort im Wechsel des Endlichen“ leben, dadurch „in aller Unendlichkeit der Zeiten nicht zum ewigen Leben gelangen“. Die eigentliche Ewigkeit ist diesen Seelen nicht gegeben! Im gewissen Sinne könnte man es aber eine Herrschaft der Materie nennen, wenn die Entscheidung über Unsterblichkeit der geistig-göttlichen Seele von der Perfectibilität des physischen oder dualistischen Menschen, der doch nach Willkühr einem sündhaften Sinnengenuss oder ethischen Leben sich zuwendet, abhängig macht.

[175]) Saalschütz in Niedners Zeitschrift für hist. Theol. Neue Folge I, 3 pag. 26, auf dessen Ausführungen wir übrigens mehrmals Rücksicht genommen.

und „erwartete von der Entwicklung des Volkes die weitere Fortbildung der transcendentalen Ideen“[176]).

Er suchte die Phantasie des Volkes vor Ausschreitungen zu schützen; durch viele Verordnungen verhinderte er die Todtenanbetung, verbot die Nekromantie u. s. w., im Uebrigen liess er sie frei walten, und es ist nicht uninteressant zu betrachten, in welche Uebereinstimmung mit dem naiven, ursprünglichen Volksglauben die Offenbarungsreligion sich stellte. Auch der theokratischen Anschauung entspricht es ganz, das Gesetz nicht jenseitige Belohnungen und Strafen in Aussicht stellen zu lassen; dem irdischen Richter sollen nicht Himmel und Hölle zur Verfügung stehen, er soll weder über die Freuden des Ersten, noch über die Qualen der Zweiten disponiren können. Gutes und Böses, Vergehen und Verdienst, rechtschaffene und verwerfliche Thaten werden hier, während der Vollbringer noch in demselben Zustande sich befindet, bestraft oder belohnt; der künftige Zustand der Seele bleibt davon unberührt. Die Unsterblichkeit ist eine Eigenschaft der Seele an sich, kann weder gegeben noch genommen werden. Schon die alten Rabbinen bemerkten, dass in der Schrift[177]) der Sünder, nachdem er dem Richter Rede gestanden, „Bruder“ geheissen und es wird befohlen, ihn als solchen zu betrachten (כיון שלקה הרי הוא כאחיך). Ebensowenig ist das künftige Leben ausschliessliches Monopol der Armen und Unglücklichen; auch die Reichen kommen in's Jenseits.

---

[176]) Brecher, die Unsterblichkeitslehre des israel. Volkes, Einleit. Leipzig 1857.

[177]) Deut. 25, 3.; Vgl. Maccoth 23, a.

Die Religion sah nämlich damals ihre Aufgabe noch nicht darin, die Unglücklichen auf ein abenteuerlich ausgeschmücktes Jenseits zu vertrösten, damit sie desto leichter das Diesseits verschmerzen und verscherzen könnten, sondern im Gegentheil darin, sie zu ermuntern, dass sie den Kampf des Lebens aufnehmen, sich dem Leben widmen, das Leben zu geniessen suchen — dazu war sie da, das war ihr Zweck! Sie sollte verhindern, dass die von einem Unglück hart Betroffenen in ihrem Unmuthe, in der Hoffnung auf eine künftige Entschädigung, dem Leben entsagten[178]; der Mosaismus hat sich anfangs jener allerdings sehr wirksamen Zuchtruthe, die andere Religionen nicht entbehren zu können glauben, freiwillig begeben, weil er nicht Gefahr laufen wollte, durch ein allzu eindringliches Empfehlen des Jenseits das nöthige Interesse an dem Diesseits zu erkälten, weil er nicht die Aufmerksamkeit des Menschen vom Leben abziehen und auf ein finsteres Grab lenken wollte.

Daher hat er die Lehre vom Jenseits direct so wenig berührt und sie lieber auf jenem Standpunkt gelassen, wie er sie in der Vorstellung des Volkes vorfand: als Gemeingut Aller, als Heimath eines jeden Einzelnen ohne Unterschied. Es war das auch jenen Verhältnissen angemessen und gewaltsam wollte er darin nichts ändern.

Allein die Zeiten ändern sich. Die Davidisch-Salomonische Epoche hat das patriarchalisch gleich-

---

[178]) Mit Bezug auf Levit. 18,5 sagen die Rabbinen: — וחי בהם ולא שימות בהם; Vgl. Jomah, 85 b, Synhedr. 74 a, Aboda Sara 27 b u. 54 a.

mässige Leben verschwinden lassen, die Einfachheit zerstört, und eine grosse Ungleichheit des Besitzes ist eingetreten. Die Verhältnisse wurden immer mehr ernst und verworren. Der Fromme und Rechtschaffene wurde von dem Mächtigen und Schlechten unterdrückt; schutzlos stand der Edle da, während der Gewaltthätige herrschte; jener musste sich harte Entbehrungen auferlegen, wenn dieser, der kein Verbrechen scheute, in Genuss und Schwelgerei sein Leben verbrachte. Da fing man an, allmälig darüber nachzudenken, warum denn dies so sei, warum dies so sein müsse. Feinde, fremde verhasste Heiden fielen in das Land ein, raubten alles Hab und Gut, tödteten die Jugend, führten die Töchter als Sklavinnen fort, vernichteten das Glück zahlreicher Familien; die Heiden triumphirten, während das Volk Gottes immer mehr herniederging; das drohte nun die naive Gläubigkeit und Zuversicht zu zerstören. An die Stelle des früheren kindlichen Vertrauens zu einem gerechten Walten der Vorsehung, an die Stelle der beseligenden Gewissheit, dass „alles, was Gott thut, gut und vollkommen“ sei, dass jeder Mensch seinen Thaten entsprechend bestraft und belohnt werde, traten nunmehr stark pessimistische Zweifel, traurige Zerwürfnisse der Seele, innere Leiden und Kämpfe. Hiob, dessen historischer Theil wahrscheinlich einer Volkssage entnommen ist, verwirft hartnäckig die traditionelle Anschauung, als wären die Leiden der Menschen nur Folgen ihrer Sünden. In ihm offenbart sich die Sturm- und Drangperiode des jüdischen Volkes, die grosse Sehnsucht, den göttlichen Weltplan mit dem Schicksale des Einzelnen in Einklang zu bringen, die ihrer Zeit alle Herzen durchdrang. Man suchte einen Trost für

die Leiden der Erde — — und nun dachte man an eine jenseitige Ausgleichung. Von da an sehen wir diese Anschauung bei den heiligen Schriftstellern immer deutlicher hervortreten. So trösten sie die unschuldig Leidenden, dass die Seele doch nicht mit diesem Leben ende und drohen dem Frevler und Unterdrücker, dass der Tod eine nothwendige Folge eines ethisch schlechten Lebenswandels sei. Vgl. Prov. 2, 17. 18; 11, 30; 12, 27; 13, 14; 14, 27; 21, 21; namentlich aber 11, 4. 7. 19; 14, 32. Gewiss ist in תאבד תקוה (Prov. 11, 4) und in den ähnlichen Ausdrücken ein Verlieren der Seelenunsterblichkeit zu verstehen, sonst wären alle diese Ermahnungen jeder moralischen Bedeutung bar; dem leiblichen Tode entgeht Niemand. So wird auch in den meisten Psalmen Tod und Leben geradezu mit Sünde und Frömmigkeit in Verbindung gebracht (22, 27; 73; 139, 19.)[179]) und die Frommen heissen in das Buch des Lebens eingezeichnet (69, 29)[180]). Mit gesteigerter Klarheit aber tritt in Ps. 17, 14 ff. die Hoffnung der Gerechten hervor auf ein in Gott vereintes Leben, die sehnsüchtige Erwartung, Gottes Angesicht zu schauen[181]). Einen gleich erhabenen Ausdruck findet dieser Gedanke in Psalm 16. Mit glühender Begeisterung spricht aus dem Sänger das Bewusstsein, die freudige Zuversicht, dass seine Seele nicht in die Hölle gelassen, sondern zur Rechten Gottes in Ewigkeit sein Antlitz schauen werde. Aehnlich lässt er sich in Psalm 49 vernehmen, dass „die

---

179) Vgl. Klostermann a. Schr.

180) Vgl. Schulz, Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit p. 228.

181) Vgl. Hoffmann a. Schr. III 464 f. Böttcher a. Schr. 120—26.

Bösen, ob auch reich, stolz, übermüthig wie Thiere zur Hölle gestürzt werden — die Gerechten, ob auch elend, gedrückt und bedrängt in ihrer Gottesgemeinschaft Rettung vom Tode und wahres Leben finden". Auch in Hiob tritt öfter die Ueberzeugung hervor, dass Frömmigkeit und ein gottgefälliger Wandel Bürgschaft der Unsterblichkeit in sich trage[182]). Vgl. namentlich die berühmte Stelle 19, 25[183]).

Allein das Volk, das seit je von Gott nicht bloss Ideen empfangen, sondern ihn auf und für das Leben wirken gesehen, dem so oft und eindringlich an's Herz gelegt worden, das Erdenbürgerthum nicht zu verleugnen, das irdische Leben nicht gering zu schätzen, sondern als heiliges göttliches Gut zu achten, — ihm konnte ein solch idealer Trost auf lange nicht genügen. Die Welt war der Boden, auf dem Gottes Geist sich kund gab, hier muss auch seine Gerechtigkeit sich zeigen. Zu der hohen Begeisterung des göttlichen Sängers kann sich nicht Jeder erheben und der arme Erdensohn fand es wohl auch hart, dass er sein ganzes Dasein

---

182) Vgl. Hiob 11, 19. 20; 22, 19; ff.; vgl. auch Ps. 92, 8; Prov. 11, 7; 14, 32, Jes. 57, 2.

183) Siehe Stickel's commentatio historico - philologica de Job XIX loco celeberimo de Goêle, wo die verschiedensten, alten und neuen Auslegungen angeführt sind. Seine Erklärung dieser Stelle kann man allerdings nicht annehmen; sie zeigt sich schon im Worte מִבְּשָׂרִי, das wohl das Leibliche dem Geistigen gegenüber, nicht aber das Fleischige dem Knochen gegenüber bezeichnet, als unzulässig; vielmehr müssen wir uns der Erklärung Ewald's, Schlottmann's u. A. anschliessen, die sich auch bei mehreren alten jüdischen Commentatoren findet.

im Elend verbringe, jämmerlich sterbe, um dann nichts mehr als — unsterblich zu sein.

Auch die Speculation schien mit solchen Hoffnungen sich nicht zufrieden geben zu wollen. Wie dem Leibe einerseits damit nicht gedient sein kann, dass für sein traurig und dürftig zugebrachtes Leben die Seele, während er im Grabe modert, alle himmlischen Freuden geniesse, so kann man auch anderseits der Seele allein nicht alle die Thaten und Sünden zur Last legen, welche sie in Gemeinschaft, zum Genusse und Wohlbehagen des Körpers vielleicht gar nur widerwillig hat vollbringen helfen.

Wenn also eine Vergeltung stattfinden soll, wie man sie von Gott zu erwarten berechtigt ist, so muss an Freud und Leid der Seele auch der Leib Antheil haben. Ist er es doch eigentlich, der sich mit der Ausübung des göttlichen Gesetzes abmüht; ihm muss daher auch in der zu erwartenden Zukunft ein Lohn beschieden sein.

Während man so von der einen Seite die Gewissheit von der Fortdauer des persönlichen Individuums zu haben wünschte, bildete sich auf der andern Seite der irdische Messiasbegriff weiter aus. Beide Hoffnungen vereinigten sich und an der spätern Grösse des Volkes wollte und sollte nun auch ein jeder Einzelne, der in der Gegenwart sich deren nicht erfreuen konnte, Theil nehmen. Was früher (Hos. 6, 1 ff. 13, 14 ff. Jes. 35, 10; 65, 18—25; 66, 22) nur ein allgemeiner Gedanke einer Wiedergeburt des Volkes in seiner Totalität als Ganzes, „das da blühen werde gleich einem immer grünen Baume in ewiger Fülle nie aussterbenden Lebens“ gewesen, daraus entstanden allmählig jene

Hoffnungen auf eine Auferstehung der einzelnen Glieder. Laut verkünden es jetzt die prophetischen Worte, dass zur herrlichen Zeit des קץ הימין die belebende Kraft Gottes allen Völkern sich offenbaren und den Tod auf ewig vernichten werde, damit er das Glück derer nicht mehr störe, die Israels Verklärung erfahren. Vgl. Jes. 25, 8 f. 26, 19 f.[184]), Dan. 12, 2. 13[185]) und das berühmte Capitel XXXVII des Ezech[186]). Einst wird Israel von der Gewalt des Todes erlöst, von seinem herben Stachel auf ewig befreit sein.

Die weitere Entwicklung dieser, unter (nach-) exilischen Einflüssen ausgebildeten Lehre, wie sie von den Pharisäern als eine der wichtigsten religiösen Satzungen erfasst[187]), von den Sadducäern dagegen bekämpft wurde[188]), bis in die apokryphischen und spätern Schriften[189]) hinein zu verfolgen — kann unsere Auf-

---

[184]) S. Ewald, Proph. des alten Bundes II, 509—13 Stuttg. 1841.

[185]) Hoffmann a. a. O. III 549.

[186]) Ewald a. a. O. II 349 f. Hofmann a. a. O. 461 f.

[187]) AG. 23, 6; 24, 15; 26, 8; Vgl. Joseph. de bello jud. II 8, 14 Arch, XVII 1, 3 Böttcher a. a. O. p. 268.

[188]) Matth. 22, 23; AG. 23, 8; Joseph. de bello jud. a. a. O. Arch. XVIII 1, 4.

[189]) Ueber die agadischen Ansichten von תחית המתים vgl. Pessach. 68 b; Chagg. 12 a; Kethub. 111 a; Thaan. 7 a; Synh. 91 b; Themur. 16 a; Ab.-Sar. 3 b; 4 a; Nedar. 8 b; Rosch-ha-schan. 16 b; Succ. 52 a; Midrasch zu Gen. §. 169; zu Ps. §. 149 zu Proverb. §. 67; zum HL. C. 9, 3; Jalk. Gen. §. 20; Targum zum HL. 8, 5; Sohar Absch. Emor.

Ueber den יום הדין vgl. Chagg. 4 a; Rosch-ha-schana 16 b; Midr. Prov. §. 68; Pessiktha Rab. 61; Targ. jerusch. Gen. 9, 6; Exod. 20,7; Num. 14, 18; Menasseh ben Israel a. Schr. 17, 7; Majene ha-Jeschuah 5, 7, Taam-Sekenim 96 ff.; Albo, Jkkarim IV 30 f. 35 f. Ueber das erste Schick-

gabe nicht sein, die kurze Skizzirung der drei Phasen, welche die Vorstellungen von dem Schicksale des Menschen nach dem Tode im Hebräismus durchgemacht, genügt für unsern Zweck, und wir können uns jetzt zu der Frage wenden:

In welche Epoche müssen wir Kohelet seiner eigenthümlichen Unsterblichkeitsideen halber versetzen?

Dass er nicht in die dritte (nachexilische) Periode hineingehört, beweist seine totale Unbekanntschaft mit der Lehre von der Wiederauferstehung, die in jener Zeit alle Herzen beherrschte. Dieses Moment ist für die Bestimmung seines Zeitalters von entscheidender Wichtigkeit und lässt sich nicht durch einige hübsche Redensarten vertuschen. Von einer Wiederbelebung des Leibes hatte er keine Ahnung, alles, was man in dieser Hinsicht in das Buch hineinzulegen suchte, steht mit dem Geiste des Buches und seiner ganzen Grundanschauung in grellem Widerspruch.

Kohelet's wiederholt ausgesprochene Ueberzeugung ist, dass der Mensch nach dem diesseitigen Leben, auf der Erde nichts zu suchen hat; was er genossen, ist sein; das Uebrige gehört seinem Nachfolger, gleichviel ob dieser gut ist oder böse, klug oder dumm.

---

sal der Seele nach dem Tode vgl. Ber. 28a; Sabb. 152a b; 183f; Erub; 19b; Rosch-ha-schan. 17a; Chagg. 27f.; Keth. 104, a; Kid. 39—40; Synhedr. 92b f; Chul. 151b; Midr. Num. §. 11. Jal. Jes. §. 330. Hiob §. 906 Tanchumah C. 1; vgl. Maimonides Jad-ha-chasakah Tract. Theschubah VIII 9; Mischnah-Comment. Synhedr. X und sein interessantes Schreiben an Joseph Gabir abgedruckt in Chemdah-g'nusah Königsb. 1856; über die Seelenwanderung vgl. Josephus' de bello Jud. 11, 12; Sohar Gen. 150 Menasseh-ben Israel a. Schr. 4, 16; Zunz. Gottesd. Vortr. p. 165f.

Hier wird alles Todte vergessen; nur das Leben behält das Recht und die Hoffnung. Der Staub kehrt zur Erde zurück, von der er genommen, nur dem Ruach, der von Gott ist, ist ein besseres Loos beschieden. Für den in das Grab versenkten Körper gibt's kein Hoffen mehr; das Diesseits mit seinen erworbenen Gütern sieht er nimmer wieder.

Der Einwand, dass der Verfasser die Hoffnung einer künftigen Auferstehung desshalb todtgeschwiegen habe, weil er sie nicht theilte, ist um so abgeschmackter, als ja bekanntlich Kohelet auch an die Unsterblichkeit der Seele keine allzu grosse Zuversicht hegt und dennoch nicht unterlassen hat, sie zu erwähnen. In diesem Buche durfte eine Besprechung jenes Glaubens, der so Vielen Trost und Hoffnung spendete, nicht fehlen und wäre es auch nur wie in 3, 19 f., seine Zweifel darüber auszudrücken.

Was nun die Vorstellung von der Fortdauer betrifft, so ist es nicht zu leugnen, dass Kohelet sie kennt und sich mit ihr mehrfach beschäftigt. Wie sich seine verschiedenen Aeusserungen zu einander verhalten — auf eine Lösung der scheinbaren Widersprüche kann es hier nicht abgesehen sein — seine Bekanntschaft mit jenem Glauben ist offenkundig und wird jeder Leser zugestehen müssen.

Aber die Art und Weise, wie Kohelet diese Anschauungen auffasst und behandelt, führt uns in eine Zeit, wo der Geist des Volkes neu erwacht, über diese Dinge zu denken anfing und zwar nicht mehr mit jener ursprünglichen reflexionslosen Naivität, sondern wie ein Volk, das sich auf den Bahnen der Cultur und des Fortschritts befindet; eine Zeit, da der Mensch über

die Zukunft, die seiner wartet, sich klar werden wollte, seinem Geiste aber von der Religion noch keine Fesseln angelegt waren; da er denken durfte, was ihm die Vernunft eingab und glauben, was ihm aus dem Herzen quoll; da er dem kühnen Flug seines Geistes keine Zügel anzulegen brauchte und das jeden freien Gedanken hemmende Wort — Dogma noch nicht erfunden war: die alte freie vorexilische Zeit!

Wir kommen nun zu dem letzten, eigentlich dem allerersten, gegen die Aechtheit geltend gemachten Einwande, wornach der ganze Sprachcharakter Kohelet's eine Salomonische Autorschaft desavouire. In der That ist es eine Wahrheit, der sich Niemand erwehren kann, der für sprachliche Eigenthümlichkeiten einen Sinn hat, dass diese Schrift eine durch und durch aramäische Färbung trägt, dass der in ihr zum Vorschein kommende Partikelreichthum, wie der ihr eigenthümliche Gebrauch der hebräischen Worte den übrigen hebräischen Schriftstellern ganz fremd ist und nur in dem sogenannten Chaldaismus Analogien findet. Wir versuchen es daher auch nicht, eine „Sichtung der Chaldaismen“ vorzunehmen, um etwa zu behaupten, sie seien nur gering und unbedeutend, sondern erkennen die Thatsache ihrem vollen Umfange nach an, meinen aber, dass wir hier der Sprache keine derartig entscheidende Stimme einräumen dürfen, um darauf hin allein die vollwichtigen Angaben des Buches einfach zu negiren. Kann man denn nicht die einzelnen neuhebräischen Ausdrücke, Wortformen und Redewendungen auf Rechnung späterer Abschreiber setzen?

In der That braucht man nur den Ideengang des Buches näher in's Auge zu fassen, und es wird klar,

dass diese Schrift erst von einer spätern Hand ihre jetzige Gestalt erhalten. Der Gedankenfaden, den man verfolgen will, reisst jeden Augenblick, und alle Versuche, ihn künstlich zusammenzuknüpfen, müssen als gescheitert angesehen werden. Wenn sich auch durch alle verschiedenen Theile ein gewisser Ton der Einheit hindurchzieht, der es ausser Zweifel setzt, dass sie alle von Einem Verfasser herrühren, so ist das doch mehr jene höhere Einheit, die sich in der Gesinnung, in dem Charakter und der Weltanschauung, die hier fast durchgängig pessimistisch ist, kund gibt; die Zusammensetzung aber der entwickelten Ideen, des behandelten Stoffes sind anerkanntermassen höchst mangelhaft, und alle diejenigen, welche eine logische Disposition in ihr herausgefunden zu haben wähnen, befinden sich einfach in einer argen Selbsttäuschung. Eine Betrachtung der Cap. IV, V, VI, VIII und X kann davon zur Genüge überzeugen.

Und die vielen Sentenzen, die mit dem übrigen Inhalte nur einen so entfernten Zusammenhang haben, woher kommen sie in dieses Buch? was sollen sie hier? welchen Zweck verfolgen sie? Es ist klar, dass wir hier eine Sammlung verschiedener Nachlassstücke eines Mannes haben, die man uns mit einer gewissen erschöpfenden Vollständigkeit auftischen wollte!

Und was soll das heissen, wenn, nach dem in Cap. XII, 9 offenbar erfolgten Schluss des Buches, uns noch ein ganzer Bericht über die Person Kohelet's und seine anderweitige zahlreiche literarische Thätigkeit gegeben und dabei an's Herz gelegt wird, seinem Beispiele nicht zu folgen, das viele, endlose Büchermachen lieber auf sich beruhen zu lassen; denn am Ende

komme Alles doch nur darauf an, Gott zu fürchten und seine Gebote zu achten! Dass dies weder der wirkliche, noch der Hengstenbergisch-ideale, noch der pia fraude eingeführte Salomo sagen könne, leuchtet ein; es stammt offenbar von einem Späteren, der über die im Buche redende Persönlichkeit einige Mittheilungen machen will. Bis dahin hat Kohelet in der ersten Person gesprochen; nun wird von ihm in der dritten geredet.

Wie wir an einer andern Stelle bereits erwähnt, scheint aus Allem hervorzugehen, dass dem eigentlichen Verfasser überhaupt es nicht in den Sinn gekommen war, ein Buch zu schreiben; denn als ein planmässig durchgearbeitetes Werk gibt sich Kohelet keineswegs zu erkennen; vielmehr hat er die einzelnen mitunter sehr verschiedenen Bemerkungen bei verschiedenen Gelegenheiten in verschiedenen Seelenstimmungen für sich aufgezeichnet. Daher die überaus mangelhafte Disposition, daher der rasche Wechsel der Themata, wobei nicht einmal auf einen vernünftigen Uebergang Bedacht genommen wird; daher endlich die gewaltige Sprachverschiedenheit in den einzelnen Stücken des Buches selbst! Erst ein späterer Redactor hat die nachgelassenen Aufzeichnungen gesammelt, zusammengesetzt, zu einem Ganzen vereinigt und abgerundet; von ihm sind augenscheinlich auch die letzten 6 VV. Es scheint sogar, er hatte an der ihm zu Theil gewordenen Aufgabe, der er sich wohl nur aus Achtung vor dem Namen Salomo's unterzogen, wenig Freude gefunden; es graute ihm selbst vor diesem schauerigen Pessimismus, der geeignet ist, manche ruhige Herzen zu erschüttern, in mancher friedlichen Seele einen Kampf anzufachen. Und

gleichsam als wollte er sich entschuldigen und nebenbei auch unser Urtheil über Kohelet, das, kennten wir ihn nur aus dieser Schrift, vielleicht zu hart ausfallen dürfte, zu mildern, erzählt der Redactor, Kohelet sei ausserdem sehr weise gewesen, er habe noch anderes Wissen dem Volke gelehrt, viele Sprüche, Worte der Wahrheit geschrieben. Wahrscheinlich hat er auch Aenderungen des ursprünglichen Textes vorgenommen und manche Zusätze eingeschaltet, von denen einige noch leicht zu erkennen sind. Als eine spätere Hinzufügung muss z. B. der Passus ודע C. XI, 9*b* unbedingt gelten; denn abgesehen davon, dass, wie jedem im Talmud Bewanderten nicht entgehen kann, dieser Ausruf, wie sein ganzer Ton, stark an das Altrabbinische erinnert, passt er auch zum Theile *a* jenes Vs. derartig wie die Faust auf das Auge. Der spätere Redactor hat das augenscheinlich hinzugefügt, um den Eindruck zu verwischen, den die vorhergehenden und nachfolgenden Aeusserungen hervorzurufen geeignet sind[190]. Wie leicht aber eine solche Umarbeitung, die um so radicaler ausfallen musste, je später sie erfolgte, dem Buche das neuhebräische Gepräge aufdrücken, wie leicht sich hie und da ein Aramaismus oder sonst ein Wort späteren Ursprungs einschleichen konnte, braucht nicht gesagt zu werden, und wenn der ganze Inhalt uns die Ueber-

---

190) Vgl. Luzzatto Ozar Nechmad 3. Jahrgang (1) p. 17 f. 4 Jahrgang p. 47 f. Nicht ohne Grund will er auch 12, 1; 12, 7 als spätere Zusätze gelten lassen. Weil er aber nicht wusste, von wem diese herstammen mögen, so hat er sie willkührlich zu den תקון סופרים (I p. 22 f.) gerechnet, ebenso wie N. Krochmal die letzten 6 VV. für Schlussworte der Kanonsammler angesehen wissen will. (More Nebuche ha-semam C. XI §. 8).

zeugung aufdrängt, dass es nicht zur Zeit des glaubensängstlichen Schriftgelehrtenthums, wo das Dogmenfabriciren in Mode kam und über Aeusserungen und Meinungen ein strenges Gericht gehalten wurde, entstanden sein kann, wird das Sprachcolorit allein, sei es noch so eigenartig gestaltet, keineswegs vom Gegentheile überzeugen.

Ueberhaupt hat sich in neuer Zeit allmählig die Ueberzeugung Bahn gebrochen, dass die Bekanntschaft mit dem aramäischen Idiom keineswegs einen Zusammenhang mit Chaldäa und den Zeiten des Exils bedinge, sondern vielmehr auf eine Bekanntschaft mit jenen Landestheilen, die die nördliche Grenze Palästinas bildeten, zurückzuführen sei.

Ob das Chaldäische in Babylon gesprochen wurde, ist auch noch mehr als zweifelhaft, die babylonische Keilschrift, die entschieden nicht aramäisch ist, kann vielleicht vom Gegentheile überzeugen. Die verhältnissmässige Reinheit der Diction der nachexilischen Propheten lässt es auch nicht vermuthen, dass die Judäer bei ihrer Rückkehr aus dem Exile jene Sprache mitgebracht haben, die häufigen Aramäismen in den anerkannt vorexilischen SS. zwingen anderseits, ihnen ein höheres Alter zuzuerkennen, wie es bereits von verschiedenen Seiten constatirt worden[191]). So sagt auch Professor Rödiger[192]), die Chaldäismen sind nicht zu den Eigenthümlichkeiten späterer Schriftsteller zu rechnen; denn sie haben schon in früherer Zeit der hebräischen Volkssprache angehört.

---

[191]) Vgl. Nöldecke D. M. G. XXI, 183 ff., De Wette's Einleitung in das A.T. von Schrader p. 78.

[192]) Gesenius' hebräische Grammatik in Rödiger's Umarbeitung 19. Aufl. p. 13.

Ist es doch einer der hervortretendsten Züge im conservativen Charakter des israelitischen Volkes, dass es gerade an seiner alten, angeerbten Sitte und Sprache mit einer Zähigkeit und Unbeugsamkeit festhält, die ihm schon manchen Vorwurf, Seufzer und auch Scheiterhaufen einbrachte, ein Zug, den es in den verschiedensten Theilen der Welt durch all die vielen Jahrhunderte des Leidens und der Knechtschaft zumal dort beibehielt, wo es sich nur als „eingewandert und fremd“ fühlte — wie wäre es also erklärlich, dass es bei dieser Vorliebe für alles Nationale, für das von den Vätern Ererbte, bei dem grossen Hasse, den es für die chaldäischen Unterdrücker hegte, dennoch in einem so kurzen Zeitraume die Sprache dieses gehassten, ja, wie einzelne Stellen im Talmud zeigen, verabscheuten Volkes angenommen und seiner eigenen, väterlichen, „heiligen“ Sprache, in der der Ewige selbst zu seinem erwählten Volke gesprochen, so wider alle Gewohnheit entsagt hätte — wenn es nicht bereits früher schon mit der chaldäischen Mundart vertraut gewesen wäre!

Bedenkt man dazu, dass unter allen semitischen Sprachen das Aramäische dem Hebräisch-kanaanitischen in vielen Beziehungen am nächsten steht, was allein schon eine Vermischung begünstigt, dass in Mesopotamien, dem Urwohnsitze der Hebräer, von wo aus verschiedene Cultureinwirkungen auf sie stattfinden mussten, das Aramäische ursprünglich einheimisch war, ja dass in den Uranfängen der hebräischen Poësie, in dem gewaltigen Deboraliede schon aramäische Spuren sich zeigen; erwähnt man ferner, dass Handel und Industrie, die für die Volkssprache von nicht geringem Einfluss sind, zur Zeit Salomo's einen mächtigen Auf-

schwung genommen, dass besonders am Hofe ein grosser Verkehr von Fremden stattfand, die von Nah' und Fern herbeigeströmt, mit dem „weisen" König in Verbindung zu treten, dass endlich zur Zeit der Blüthe des jüdischen Staates die Chaldäer eine hohe Stufe in der Wissenschaft und Cultur erreicht haben (vgl. Renan, histoire des langues semitiques p. 113., Movers, das Phönizische Alterthum III, 1 p. 238., Chwolsohn, die Ueberreste der Altbabylonischen Literatur), mit deren Trägern vermuthlich die jüdischen Grossen in näherer Beziehung standen, bedenkt man das alles, so wird man einsehen, dass die Chaldäismen den Hebräern auf eine viel angenehmere Weise bekannt geworden sein konnten als durch die Exilsleiden. In einzelnen Landestheilen war die Volkssprache schon sehr früh mit aramäischen Elementen durchsetzt; dass aber nach dem Verlaufe mehrerer Jahrhunderte, zur Zeit des Königthums, wo ein einheitliches, festes Band all die verschiedenen Stämme aneinander geschlossen und der Verkehr der einzelnen Glieder unter einander immer reger geworden — auch die Dialecte der einzelnen (nördlichen) Landestheile auf die allgemeine Volkssprache tiefgreifend wirken mussten, leuchtet ein.

Im Allgemeinen war auch der gebildetere Theil der Hebräer, die Staatsbeamten[193]) und die Propheten mit den Sprachen der Nachbarvölker vertraut; „die hebräischen Dichter auch der erstenvorexilischenPeriodewaren des Aramäischen kundig und haben davon Vieles in ihre Sprache hinüber genommen" sagt Gesenius(Rödiger). Nun war aber auch Salomo von einem Propheten erzogen[194]),

---

[193]) Jes. 36, 11; II Kön. 18, 20.
[194]) II Sam. 12, 25.

der, wenn er ihn in die verschiedensten Kenntnisse einweihte, wohl auch nicht ermangelt hat, mit der Sprache jener Nachbaren ihn bekannt zu machen, mit denen der künftige König in nähern Verkehr treten muss. — Ganz unzulässig ist es demnach, die aramäische Färbung der Sprache als alleinigen Beweis für den nachexilischen Ursprung eines Buches geltend zu machen, zumal dann, wenn manche wichtige Momente für das Gegentheil eintreten.

Dass aber die Aramäismen Kohelet nicht ursprünglich eigenthümlich, sondern in ihn hineingetragen sind, geht schon daraus hervor, da in vielen Theilen des Buches die Sprache verhältnissmässig ganz rein und von den althebräischen Schriftstellern nicht zu unterscheiden ist, ja sogar eine gewisse Aehnlichkeit und Sprachverwandtschaft mit den übrigen Salomonischen Büchern kund gebe, was nicht nur Keil, Hävernik und Zöckler, sondern auch Eichhorn, Michälis, Ewald, und Knobel zugestehen mussten. Freilich wollte man von mancher Seite das nur als Künstliches, Nachgeahmtes gelten lassen. Allein wir müssen gestehen, auf uns hat Kohelet einen andern Eindruck gemacht. Wo er gnòmisch und paranthetisch spricht, wo der Inhalt kein verfänglicher und der Redactor keine Aenderungen vorzunehmen sich bemüssigt fand, da ist sein Styl so concis, sein Ausdruck ein derartiger, dass er der alten Spruchdichtung zur Seite gestellt werden kann, oder wie Ewald sich ausdrückt: „in das alte Buch der Sprüche ganz gut hätte hineingezogen werden können“ [195]).

Schliesslich erübrigt uns noch jene Mischna Adojoth V. 3, Jadajim III, 5, wo berichtet wird, dass

---

[195]) Ewald die Salom. SS. p. 270.

einige Gesetzeslehrer sich weigerten die rabbinische Verordnung, wonach heilige SS. levitisch verunreinigen (מטמאין את הידים), auf Kohelet ausdehnen zu lassen, zu besprechen. Es wurde das von jeher gegen das hohe Alterthum und Ansehen Kohelet's ausgebeutet und nicht nur in allen Lehrbüchern, Compendien und Encyclopädien findet sich die Behauptung in gedankenloser Nachbetung wiederholt, dass die Weigerung der Schamaiten, Kohelet diese Eigenschaft beizulegen, eine Nichtanerkennung seiner Canonicität involvire, sondern es wird das auch von vielen besonnenreren Theologen als baare Münze hingenommen [196]). So äussert sich Nöldecke: „Uebrigens leugnete man die Canonicität des Buches bei den Juden zum Theil noch nach den ersten Jahrhunderten nach Chr., und selbst der grosse jüdische Kirchenvater R. Jehuda, der Sammler der Mischna (200), erklärt die Sache für zweifelhaft" [197]).

Besonders ausführlich hat in neuerer Zeit Grätz [198]) sich damit beschäftigt, der aus jener Stelle nicht allein Kapital für einen sehr späten Canonabschluss schlagen zu können glaubte, sondern auch für die genaueste Bestimmung der Zeit, in der er stattgefunden und der Behörde, von welcher er ausging. Für seine Hypothese in Betreff Kohelet's ist es nämlich von hervorragendster Bedeutung, ja man kann sagen eine Lebensfrage, den Abschluss des Canon in eine möglichst

---

196) Vgl. Delitsch i. d. Zeitschr. f. Luth. Theol. von Rudelbach und Guerecke 1854. p. 282; Oehler in Herzog's Realencyclopädie VII p. 24, Can. d. A.T.; Movers loci quidam historiae Canonis V.T. illustrata, Breslau 1845 pag. 25 5.

197) Nöldecke a. a. O. p. 173.

198) Grätz a. a. O. Anhang: Der A.T.liche Canon und sein Abschluss pag. 147—173.

späte Zeit hinauszuschieben. Prof. Dr. Grätz widmet daher diesem Thema eine eingehende Erörterung, der wir folgen wollen. Denn sind wir auch mit ihren Resultaten keineswegs in Allem einverstanden, so muss man doch die geniale Gewandtheit bewundern, die fast staunenerregende, scharfsinnige Combination, mit der der Meister jüdischer Geschichtskunde hier operirt.

Die Resultate seiner Forschung gipfeln in folgendem Satze: Dreimal ist der Canon fixirt worden, und zwar das eine Mal zur Zeit Nehemias oder was dasselbe ist, zur Zeit der grossen Versammlung durch dieselbe um 400 a., das andere Mal zur Zeit des Aufstandes gegen die Römer von den Schamaitischen und Hillelitischen Schulen um 65 p. und das dritte Mal zur Zeit der Amtsentsetzung des Patriarchen Gamaliel II., von dem Vereine der damaligen Gesetzeslehrer um 90 p. (pag. 149 f.).

Um dieses zu erhärten, sucht er zuerst darzuthun, dass Daniel [199]) bereits eine Schriftensammlung und zwar eine Prophetische — denn nur solche versteht die alte Talmudsprache unter ספרים oder ספר — vor sich hatte; diese lässt er von der ecclesia magna gesammelt sein und bezieht sich dabei auf die bekannten Stellen: Maccb. 11, 13, Tract. Baba B. 14 b., Aboth di R. N. I, welche alle in ihren Traditionen darüber übereinstimmen, dass jene Versammlung sich mit der Canonisirung gewisser SS. beschäftigt hat. Wenn nun dagegen alle jene Stellen sie mit noch anderen SS. als prophetischen und Aboth di R. N., sowie Midrasch Prov. 25, 1 sie sogar mit Kohelet beschäftigt sein lassen,

---

[199]) Daniel 9, 2: בינותי בספרים .

so erklärt er sie in dieser Hinsicht für „unhistorisch“, „unzuverlässig“.

Richtig ist es, die Stellen sind ungemein schwierig, dunkel, zum Theil sogar ungenau, und das hat auch einzelne Forscher verleitet, die Existenz jener Versammlung überhaupt zu bezweifeln [200]). Allein dass sie in ihrem Skepticismus entschieden zu weit gingen, zeigt schon jene auch sonst nicht uninteressante, in Pirke Aboth, 1, 1 uns glücklich erhaltene Stelle, welche nicht allein über ihre Existenz, sondern auch über ihre Wirksamkeit einigen Aufschluss zu geben vermag. Ihr wesentlichstes Bestreben und ihre bedeutsamste Thätigkeit werden dort in drei kurzen Sätzchen charakterisirt — (I. die Normen der Gerichtsbarkeit; II. die Einrichtung und Vervielfältigung der Schulen soll von dieser Versammlung ausgegangen sein) — und wenn das dritte lautet: „Machet einen Zaun um die תורה“ (d. h. sie vor Profanisirung und unbefugtes Hinzufügen zu schützen), so kann darunter nur eine canonische Thätigkeit verstanden sein. תורה wird aber im Alt-talmudischen für die biblischen Schriften im Allgemeinen gebraucht [201]). Die Heiligsprechung betraf jedenfalls noch andere Bücher als den Pentateuch.

Was die zweite Fixirung betrifft, so bezieht er sich auf Sabbath C. I (13 a), wo es heisst jene Versamm-

---

200) Vgl. De Wette's Einleitung in das A. T. I. Ausg.; C. Aurivilius diss. ad. s. literas etc. pertinentes ed. J. D. Michälis Gotting. 1727. p. 139 sqq.; Eberhard Rau, de Synagoge magna Traject. 1727 P. II, 1 c. 2 pag. 66 sqq.

201) Vgl. Synhedr. 91 b f., wo auf die Frage: תחית המתים מן התורה מנין mit Hinweisung auf Aussprüche der Propheten und Hagiographen geantwortet wird — eine Erscheinung, die sich im Talmud öfters wiederholt.

lung bei חנניה בן חזקיה בן גרון [202]), von der die Verbote der „achtzehn Dinge" ausgegangen sind, habe auch die prophylaktische Verfügung getroffen, dass die Berührung der heil. SS. levitisch verunreinigend wirken sollte. Nach Grätz bedeutet dies die Canonisirung der Hagiographen; die Eigenschaft von מטמא את הידים ist eben der canonische Charakter eines Buches, jedes, dem sie zuerkannt worden, war in die neue Sammlung eingereiht.

Nun waren aber nicht alle damals vorhandenen und in unser'm Canon sich befindenden hebr. SS. in jener Verordnung mit inbegriffen; nach den Aussagen R. Ismael's, R. Jacob's und A. ist es Kohelet, nach den Aussagen R. Jochanan's, Ben Asai's, R. Jose's auch das HL. [203]), welche nach dem Willen der die Majorität jener Versammlung bildenden Schamaiten davon ausgeschlossen blieben, d. h. denen die Canonicität versagt wurde. Erst auf der jamnensischen Synode, deren Majorität Kohelet und dem HL. freundlich gesinnt war, wurde diesen Schriften jene Eigenschaft zuerkannt und somit der Canon endgiltig abgeschlossen.

Natürlich soll das Alles für einen jungen Ursprung Kohelet's Zeugniss ablegen; mit seinem Alterthum kann es auch nicht weit her sein, wenn seine Canonicität nicht nur angegriffen, sondern von einer „competenten" Versammlung geradezu verworfen wurde.

Allein das ganze Gebäude beruht auf einen Grundirrthum. Mit der Canonisirung stand jene prophylaktische

---

[202]) Näheres darüber vgl. Grätz' Geschichte der Juden. Bd. IV pag. 497 ff.; J. H. Weiss, zur Geschichte der jüdischen Tradition Thl. I. p. 187 Anm.

[203]) Vgl. Adojoth a. a. O.; Jadajim a. a. O.; Meg. 7a.

Verfügung ausser allem Zusammenhange, ihr innerer Connex mit der Heiligkeit der SS. war auch ganz anderer, man möchte sagen entgegengesetzter Natur, als Professor Grätz sich ihn denkt; ausser Kohelet gab es noch andere Schriften anerkannt canonischen Charakters, auf welche sie nicht Anwendung fand, und selbst den Schamaiten war, wie unschwer nachzuweisen ist, Kohelet's Canonicität über alle Zweifel erhaben. Doch bevor wir darauf eingehen, unsere Behauptungen zu erhärten, wollen wir jene eigenthümliche rabbinische Verordnung etwas näher in Betracht ziehen. — Ueber die Veranlassung äussert sich Dr. Grätz folgendermassen: Es erregte Aergerniss, dass die heil. SS. von einigen nicht mit Respect behandelt und zuweilen als Decken für ihre Esel gebraucht wurden; daher wurde auf ein Mittel Bedacht genommen, sie vor dergleichen Verunglimpfung und Profanisirung zu schützen (p. 159 f.).

Grätz selbst nennt diese Verfügung „wunderlich". In der That ist es auch ganz seltsamer und sonderlicher Art, Schriften für levitisch unrein erklären — zum Zeichen, dass sie heilig und als Decken für Esel nicht zu gebrauchen sind. Gegen ein solches Uebel wäre dieses Mittel auch entschieden fruchtlos. Jener Theil des Volkes, nämlich die Sadducäer, die angeblich einzelne Schriften nicht als heilig und nicht respectvoll behandelten, würden sich um pharasäische Verfügungen sehr wenig gekümmert haben, und die Pharisäer waren auch klug genug, sich eine fruchtlose Mühe zu ersparen. — Mit der angeführten Stelle Jad. IV, 6 hat es eine eigene Bewandtniss. Dem bedächtigen Leser muss es bald klar werden, dass wir dort die Erzählung von

einer Neckerei zwischen den Führern der Pharisäer und Sadducäer vor uns haben, die einander jeden möglichen Unsinn unterzuschieben suchten, was man natürlich nicht ernstlich nehmen kann. Oder sollte es wirklich „historisches Factum“ sein, dass „Einige“ aus den Gebeinen ihrer Eltern sich Esszeug machen liesen, und sollte „der bedeutendste Schüler der Hillelitischen Schule“ nicht gewusst haben, dass jenes Gesetz, wonach Menschengebeine verunreinigen, bereits in der Bibel (Num. 20, 10) enhalten ist, wenn er sie den Pharisäern zuschreibt? Und ist es nicht einfache Ironie, wenn er, einer der pharisäischen Führer, sich den Anschein gibt, als ob er Gegner der Pharisäer wäre? Schon die erste Gegenfrage R. Jochanan's, in welcher er die Schriften der Sadducäer[204]) den Gebeinen von Eseln vergleicht, diese wiederum den Gebeinen des zum Sadducäismus übergetretenen Hohenpriesters Hyrkan auf ziemlich respectwidrige Weise entgegensetzt, zeigt, dass Maimonides Recht hat, wenn er sagt, dass man das Alles nicht für baare Münze zu nehmen habe, sondern nur: כענין הבזיון והנצחון ולצנות, dem übrigens alle Commentatoren beistimmen.

Von einer anderen Seite wird uns über jene Verordnung Folgendes berichtet:

Es war lange nach Abschluss des Canon. Die von Esra und der synagoga magna eingeführte regelmässige Pericopenvorlesung war ein höchst wirksames

[204]) ספרי מירוס, gewöhnlich mit „Bücher des Homerus“ übersetzt, nach Grätz aber „Schriften der Tagesbegebenheiten“; ältere jüdische Commentatoren verstanden darunter Sadducäer-Schriften; jedenfalls waren es SS., welche von den Sadducäern benutzt, denen aber die Pharisäer nicht besonders hold gewesen zu sein scheinen.

Mittel zur Belebung und Ausbreitung des Bibelstudiums. Jedermann war genöthigt, sich Kenntniss der heiligen Schrift zu verschaffen; denn wollte er der Ehre theilhaftig werden, „zur Thora gerufen zu werden“, so musste er die ihm zugetheilte Pericope selbst, geläufig und mit Verständniss vorlesen; es war sogar Usus, dass man sich dazu vorher präpariren musste [205]). Aber erst mit der Hebung der Schule erlangte die Bibel ihren eigentlichen Werth; erst dort konnte man gewahr werden, welch einen hohen Schatz sie in sich birgt. — Sie wurde öffentlich vorgetragen und erklärt; man studirte sie fleissig und benutzte sie nach allen Richtungen hin zu den verschiedensten Zwecken. Der höchste Ehrgeiz bestand darin, als bibelfester Gelehrter bekannt zu sein [206]). Nach der Methodik der alten Mischnah nimmt die Bibel den ersten und höchsten Platz ein und der Jugendunterricht in den Schulen ward damit begonnen [207]). Das Studium der Bibel hat so immer mehr und mehr zugenommen und jeder Israelit suchte sich in den Besitz einer Abschrift zu setzen [208]). Dass dies aber zu jener Zeit mit den grössten Opfern verbunden war, ist selbstverständlich.

Andererseits hat dies auch eine Aengstlichkeit und eine übergrosse heilige Verehrung für die abgeschriebenen Exemplare verursacht, die nicht selten zu ihrem eigenen Schaden ausgeschlagen hat. So z. B.

---

[205]) Einen interessanten Aufsatz darüber von Grätz vgl. Frankel's Monatsschrift, Jahrgang 1869 p. 385 ff.

[206]) Solche erhielten bekanntlich den Ehrentitel: קרא, der Bibelkenner; so kennt Echa Rabb. viele קראים טובים; vgl. auch jer. Jebam, S. 71. Jalkut Hosea, §. 533.

[207]) Pirke Aboth V 21.

[208]) I Maccab. 1, 56 f.; Joseph. antiq. 20, 4.

wurden sie oft an jenen „heiligen Ort“ gelegt, wo das für die Priester bestimmte Hebebrod gewöhnlich aufbewahrt lag, und alles Abmahnen und Widerrathen half dagegen nichts, weil man immer sagte: „wie das Brod, so sind auch die SS. heilig, warum sollen sie nicht zusammengelegt werden dürfen“ [209])? Das Brod hat aber nicht selten eine Schaar Ratten und Mäuse angelockt, bei welcher Gelegenheit auch die SS. nicht verschont blieben. Das hat nun wiederholt grosses Aergerniss erregt, nicht nur, weil dabei auch der heilige Gottesname arg mitgenommen wurde, es that auch dem Studium grossen Eintrag. Man muss nämlich nicht vergessen, dass die Schwierigkeit, neue Abschriften anzuschaffen, in jener Zeit nicht gering war. Diesem Unfug ein Ende zu machen, ward jene Verfügung getroffen, dass von nun an die heiligen SS. nicht mehr zum Hebebrod gelegt werden dürfen; im Falle es geschehe und sie sich auch nur mittelbar berührt haben, sollte das Brod levitisch unrein, d. h. für den Priester ungeniessbar sein. Also wird es berichtet von einem Talmudisten in Tr. Sabbat 13 und reproducirt von Maimonides Jad-ha-Chasakah IX 5, im Mischna-Commentar Ad. V, 3, Jad. VI. 7; Kelim XV, 6; Jom Tob. Lippm. die betreffenden Stellen und vielen andern Autoren [210]). Die Richtigkeit dieser Angaben aber zu bezweifeln, ist kein Grund vorhanden.

---

209) בתחילה היו מצניעין את אוכלין דתרומה אצל ספרי קודש ואמרו האי קודש והאי קודש כיון דקא חזו דאתי לידי פסידא גזרי ביה רבנן טומאה.

210) Ueberall, wo davon gesprochen wird, bei Raschi und Ascheri u. A. heisst es: וטעם היות הספרים מטמאין כדי שלא ישימו התרומה אצלם . . . . . שהעכברים המצויין אצל האוכלין היו מפסידין את הספרים.

Man liest bei Grätz: Jene wunderliche Bestimmung kann sich ebensowenig auf die prophetischen SS. wie auf den Pent. beziehen, da diese seit lange als heilig galten (a. Schr. p. 160).

Von seinem Standpuncte aus, der jene prophylaktische Verfügung als eine zweite Canonsammlung ansieht, ist diese Behauptung selbstverständlich; Bücher, welche seit lange canonisch sind, bedürfen natürlich keiner Canonisirung mehr.

Das Wunderliche daran ist aber Folgendes: Professor Grätz nämlich selber ist es, der in seiner Abhandlung die Behauptung aufstellt, dass die alttalmudische Literatur unter ספר und ספרים schlechtweg nur den Pentateuch und die prophetischen Schriften verstand; er setzt alle seine talmudische Kenntniss daran, dies zu beweisen. Seine Beweisführung ist als eine durchaus gelungene zu betrachten und wir gestehen dankbar, auch uns hat sie manche treffliche Dienste geleistet: sie gab uns Aufschluss darüber, auf welche Schriften jene Verordnung zuerst berechnet war. Unsere Verwunderung können wir aber nicht unterdrücken, dass Grätz nicht eingesehen, wie er dadurch alle seine Hypothesen über den Haufen geworfen. „Buch" und „Bücher" bedeuten nur den Pent. und die Prophetenschriften. Nun ist aber auch jene Verfügung vorzüglich n u r für ספר und ספרים getroffen, wie an a l l e n Stellen versichert wird.

Schon die ä l t e s t e Nachricht, welche die Beschlüsse der e r s t e n Versammlung referirt, sagt: אלו פוסלין את התרומה הספר . . . . . . (Subim V 12; cf. Sabb. I, 4, Talm. Sabb. 13 b. f.) oder כל הספרים מטמאין את הידים (Kelim XV, 6) und der

talmudische und nachtalmudische terminus technicus jener Verordnung lautet entweder: ידים הבאים מחמת ספר oder einfach: הספר. Ebenso wird in Jad. III 4—5 zuerst von ספר gesprochen und unter Anderem gesagt, wenn selbst die Schrift verwischt und verwittert, und von ihr nur 85 Buchstaben wie etwa die Parschah ויהי בנסע (Num. 10, 35—36) geblieben, so dass man diesen Abschnitt darin lesen kann, das Buch in jener Verordnung mit inbegriffen — dann wird ferner gesagt, sie sei auch auf כתבי קודש anzuwenden und endlich, dass über Kohelet und das HL. die Ansichten differiren. Hier zeigt sich deutlich, dass die eigentliche Bedeutung zuerst auf ספר, den Pentateuch allein, als das meist verbreitete Buch — obgleich es noch andere canonische SS. gab —, getroffen war und nur allmählig auch auf andere Bücher, wenn ihre Verbreitung wünschens- und beförderenswerth schien, ausgedehnt worden. Dagegen SS., die keine so allgemeine Verbreitung fanden, und deren Verbreitung zu befördern man auch keinen Grund hatte, wurden davon, unbeschadet ihrer Canonicität, ausgeschlossen.

Dass der canonische Charakter des Buches wirklich damit nichts zu thun hat, kann namentlich die Stelle Kelim XV, 6 beweisen. Dort wird uns nämlich berichtet, dass jene Verordnung auf das biblische Exemplar des Hohenpriesters, das sich in dem Tempel befand, nicht ausgedehnt worden (חוץ מספר העזרה); oder war vielleicht dieses Pentateuch-Exemplar von dem Canon ausgeschlossen?

So behauptet Samuel in Meg. 7a, das Buch Esther sei nicht מטמא את הידים — und doch sagt derselbe Samuel wiederum, Esther könne unmöglich anders ge-

dacht werden als mit Inspiration des heiligen Geistes. Wie soll sich das nach Grätz zusammenreimen? Warum wollte Samuel einer Schrift, die einer directen göttlichen Inspiration theilhaftig war, die Canonicität versagen, die Heiligsprechung verweigern? Ja, wie war es auch nur möglich, in jener Zeit (um 220—360 p., also 130—170 Jahre nach der jamnensischen Versammlung) den canonischen Charakter eines Buches in Zweifel zu ziehen? Doch nein, das ist auch Samuel nicht eingefallen; er meint nur, Esther sei nicht zu einer schriftlichen Fixirung bestimmt, sondern zu alljährlichem mündlichen Vortrag — נאמרו לקרות ולא נאמרו לכתוב — daher sei auch keine Ursache vorhanden, jene prophylaktische Verfügung darauf auszudehnen. Nur eine arge Verkennung der Natur jener Verordnung kann es als nothwendiges Attribut der Canonicität auffassen. Diese zwei Eigenschaften sind nicht unzertrennlich, und wenn die Schamaiten Kohelet, das seiner ursprünglichen Bestimmung und seinem eigenthümlich realistisch-skeptisch scheinenden, leicht misszuverstehenden Inhalte gemäss, niemals eine allgemeine Verbreitung in den untern Volksschichten gefunden, als „Hände und Hebebrod verunreinigend" zu erklären nicht für nothwendig erachteten, so haben sie damit seinen canonischen Charakter nicht im Mindesten angegriffen. So äussert sich auch Maimonides in seinem Mischnah-Commentar z. St.: וכבר ידעת שכתבי קודש מטמאין את הידים ונחלקו בקהלת אם הוא מכתבי קודש לענין זה. Also nur ob Kohelet auch „in dieser Hinsicht" den heiligen Schriften gleich sei, nicht etwa, ob es überhaupt zu ihnen gehöre, war die Controverse.

Und in der That sehen wir die meisten alten Schamaiten, selbst die besonders consequenten,

Kohelet's Aussprüche zu halachischen und agadischen Zwecken benützen, ihnen dieselbe Autorität beilegen wie denen aus dem Pent. und allen übrigen canonischen Schriften.

Bei einer Gelegenheit wurde darüber discutirt, welche Sünde des Menschen es vorzüglich sei, die das Sterben der Kinder in ihrer Jugend zur Folge habe, (Vgl. Tract. Calah C. I). Da sagte R. Josua, nur die Vernachlässigung der ganzen Gotteslehre könne dies nach sich ziehen; denn es heisst: „Da du die Lehre deines Gottes vergissest, werde auch ich deiner Kinder vergessen" (Hos. IV, 5); R. Eleasar (Ben Hyrkanos) dagegen behauptet mit ächt schamaitischer Strenge, dass die Gelübdensünde allein schon jene furchtbare Strafe nach sich ziehe; denn es heisst in der Schrift: (שנאמר) [211]): Veranlasse nicht deinen Mund, dein Fleisch elend zu machen; du kannst dem Dämon nicht sagen, dass es nur ein Irrthum war u. s. w. (Kohelet V, 5). Er lässt nämlich בשרך auf die Kinder beziehen.

Wenn R. Eleasar Aussprüche Kohelet's derartig benutzt, sie denen Hosea's gegenüberstellt, so ist es eine reine Absurdidät zu behaupten, die Schamaiten hätten Kohelet's canonischen Charakter nicht anerkennen wollen.

Auch bei einer andern Controverse derselben zwei Gesetzeslehrer über die Form der Welt und die Bewegung der Sonne, was sie natürlich von Aussprüchen der heiligen SS. am sichersten erfahren zu können glaubten, war der Vers 1, 5 aus Kohelet der Angelpunct der Discussion (Baba B. 25 b, vgl. auch noch

[211]) Die Citirformel שנאמר weist immer auf die besondere Wichtigkeit des Anzuführenden Vs., vgl. die Einleitung zum Talmud von Samuel Hanagid בשם תלמידי הרשב״א.

Erub. 40 b., Mischn. Succ. II, 5, Chag. I, 2)[212]). Wir heben desshalb gerade diese beiden Gesetzeslehrer hervor, weil sie bedeutende Rollen bei der Amtsentsetzung des Patriarchen Gamaliel II. gespielt und, junge Zeitgenossen, wahrscheinlich auch Theilnehmer der ersten jerusalemischen Versammlung, von ihrer Thätigkeit und den Beschlüssen genau unterrichtet waren; von R. Eleasar wird ausdrücklich gesagt: „Er war der Strengste des Schamaitischen Lehrhauses, der kein Haar breit weiter gehen wollte, als der vorhandene Traditionsstoff bestimmt, und der nie etwas mittheilte, was er nicht bereits von seinem Lehrer vernommen", (vgl. Succa 28 a, Jomah 66 b, Negaim IX 3 XI 7, Tosifta, Jeb. 3, Jomah I), daher wir seine Aeusserungen als die der ganzen Partei jedenfalls als die des alten Schamai ansehen müssen.

---

[212]) Ueber sonstige Benützung der Aussprüche Kohelet's von Seiten alter Gesetzeslehrer vgl. Berach. 16 b., Sabb. 30 b, 151 b; Pessech 53 b; Chagg. 15a; Jebam. 21a; Kethub. 72b; Kid. 30 a, 33 b; 40 a Nedarim 15 a; Menach. 110 a; Sebach 115 b; Synhedr. 101 a; Baba Bathra 14 a; Scheb. 39 b; Abod. s. 27 b; vgl. ferner Jerus. Berach. C. 7, 2 f, Tosifta Ber. C. 2, wo sie sogar von dem alten Hillel und dem noch älteren Simeon Ben Schetach citirt werden. Wir brauchen nicht erst zu sagen, dass zu derartigen Motivirungen und Belegen mit Schriftstellen nur canonische Bücher benutzt wurden; erst dann, wenn man gewiss war, dass ein Buch im heiligen Geiste (ברוח הקודש) oder prophetisch (בנבואה) geschrieben ist, konnte man seine Aussprüche als Unterlage für religiös-sittliche, agadisch-homilitische Betrachtungen gebrauchen, seine Ideen als allgemein geltendes Princip betrachten, und den von ihnen gefolgerten Halachoth bindende Gesetzeskraft zuerkennen.

Wenn Grätz sagt: „Der Differenzpunct zwischen der Hillel'schen und Schamai'schen Schule war lediglich, ob es als canonisch aufzunehmen sei“, nach der letztern „sollte es Privatlectüre bleiben“, so ist gerade das Gegentheil davon wahr: über die Autorität, d. h. die Canonicität des Buches waren sie auch nicht eine Minute im Unreinen; nur keine „Privatlectüre“ sollte es nach den Schamaiten sein; denn es könne zu Missverständnissen u. s. w. Anlass geben.

So liegt sie nun vor uns, die landläufige Behauptung von der angeblich so grossen „Antipathie“ und „Feindseligkeit“ der Schamaiten gegen Kohelet in ihrer ganzen Hohlheit [213]). Auch die Grätz'sche Hypothese von den zwei letzten Canonsammlungen oder Canonisirungsversammlungen zeigt sich als blosses Phantasiegebilde im Kopfe eines geistreichen Mannes. Kohelet's canonischer Charakter war damals unbestritten. Jene

---

[213]) Wir können nicht umhin, eine Aeusserung aus Bern. Schäfers (von der Tübinger Universität preisgekrönten) Schrift: „Neue Untersuchungen über das Buch Kohelet“, gelegentlich zu berühren. Er sagt: „Schon die ersten Rabbinen fanden die wiederholten Aufmunterungen zum Essen und Trinken anstössig und sie erklärten, dass das Buch die Hand besudele“. Nun dieses Missverständniss würden wir weiter nicht erwähnt haben, wenn es der werthe Herr nicht für nöthig befunden hätte, über die Aussagen der Rabbinen und ihren Werth, resp. ihren Unwerth, sich so weit und breit auszulassen. Jener Satz des französischen Kunstkritikers, wonach man das am besten wisse, was man nicht gesehen und nicht gehört, scheint aber auch Ausnahmen zuzulassen. Ueberhaupt wird in dieser Hinsicht selbst von sonst ernsten Forschern dem Talmud gegenüber viel gesündigt.

prophylaktische Verfügung galt zuerst nur dem Pent. (ספר), obgleich dessen Canonicität keiner Bestätigung mehr bedurfte und er auch zu jenen SS. nicht gehörte, die angeblich „von Einigen nicht mit Respect behandelt und zuweilen als Decken für Esel gebraucht werden“.

Wir sind zu Ende. Und wenn wir die Resultate unserer Betrachtungen überblicken, so glauben wir zu sehen, dass den meisten Angriffen auf die Aechtheit des Buches theils falsche Voraussetzungen und Schlussfolgerungen, theils eine Miss- und Verkennung des ihm eigenthümlichen Geistes, theils auch eine oberflächliche, die althebräische Geschichte nicht genug würdigende Forschung zu Grunde liegen, und dass kein einziger von all den Einwürfen sich stark und wichtig genug gezeigt, um daraufhin gegen die vollwichtigen Angaben des Buches selbst zu entscheiden.

Andererseits bemerkten wir mehrere Momente von nicht geringer Bedeutung, die entschieden für ein hohes Alterthum Kohelet's eintreten.

Wir haben gesehen, dass Ben Buta u. Gamaliel I., Gesetzeslehrer, deren Wirksamkeit bis weit hinaus in das erste Jahrhundert reicht, kannten es nicht nur, sondern citirten es auch als ein nicht anzuzweifelndes canonisches Buch, und wenn sie dessen Aussprüche denen eines Hosea, Jeremias, Ezechiel entgegenhielten, oft auch denen des Pentateuch zur Seite setzten, so haben sie damit anerkannt, dass es unter ihnen keine besondere Verschiedenheit des Ansehens, Ranges und der Canonicität gebe.

Aber auch der Inhalt des Buches enthält so

Manches, was auf ein frühes Zeitalter schliessen lässt. Der Verfasser kennt nicht die Lehre von der Wiederauferstehung; die in der nachexilischen Zeit die Herzen aller Judäer mit Freude uud Trost erfüllende Hoffnung war ihm gänzlich unbekannt geblieben. Die häufigen missmuthigen Bemerkungen über die Standesunterschiede zwischen Reich und Arm, zwischen Hohen und Niedern passen auch nicht zu einer Zeit, in der die heidnische Herrschaft das ganze Volk bedrückte. Die Art und Weise, wie er den Glauben an die Unsterblichkeit, welche in der nachexilischen Zeit zum Dogma erhoben wurde, bespricht, lassen es ebenfalls nicht vermuthen, dass das Buch während dieser glaubensängstlichen Zeit entstanden sei.

Und während wir in allen SS. jener Periode so viele Hinweisungen auf die Worte früherer Propheten (נביאים הראשנים) [214]) vorfinden, werden sie in Kohelet niemals erwähnt. Augenscheinlich hat er sie nicht gekannt, zu seiner Zeit waren sie noch nicht vorhanden.

Von dem grossen ganzen Ceremonialgesetz kennt er auch nur die Verordnungen über Gelübden und Spenden (נדרים), welche nämlich, wie sich leicht nachweisen lässt, zu den ältesten der theokratischen Gesetzgebung gezählt werden müssen. Ebenso das ספר תורת אלהים oder ספר תורת משה, welches die nachexilischen Schriftsteller so oft erwähnen [215]), treffen wir bei ihm niemals

---

[214]) Zachar. 1, 4 f. 7, 7 ff.; Esr. 9, 11; Daniel 9, 10.

[215]) Malach. 3, 22; Esra 3. 2; 6, 18; 7, 6; 9, 12; Neh. 1, 7. 8 ff. 8, 1. 3. 8. 17., 9, 15; 10, 30 ff., 13, 1. Dan. 9, 11 ff. Vgl. II Chron. 17, 9; 34, 14 f.

angeführt, obgleich ihm Gelegenheit dazu nicht gemangelt hat.

Also auch von diesem Gesichtspuncte aus zeigt sich der Charakter des Buches als kein nachexilischer, und gerade von den Vertretern der freieren Kritik muss es Wunder nehmen, dass sie diese nicht zu unterschätzenden Momente ausser Acht gelassen haben. Wenn sie gewöhnlich auf ähnliche Gründe hin das Alter eines Buches bestimmen, seine Abfassungszeit hinauf oder herabrücken, muss man die Versetzung Kohelet's in die nachexilische Zeit als eine Inconsequenz betrachten.

Nachträge.

Seite 107. Vgl. hebr. Jeschurun Jahrg. VIII p. 76 Anm. 8., wo der verehrte Herr Redacteur in seiner interessanten Arbeit ebenfalls als schwerwiegendes Moment hervorgehoben, dass, wiewohl Kohelet vielfach angefeindet wurde, die Rabbinen sogar das Buch aus dem Canon zu entfernen bestrebt waren, seine Salomonische Autorschaft doch Niemand anzutasten wagte!

Zur Anmerkung 117. Die Worte „S.L.“ und „(S.A.)“ haben sich während der zweiten (bei der Redaction vorgenommenen) Correctur durch ein eigenthümliches Missverständniss eingeschlichen!

Seite 186—187. Wer etwa die Historicität des Baba Bath. 4a entnommenen Berichtes anzweifeln zu können glaubt, den verweiseu wir auf folgende Stelle des Josephus Antiqq. XV 10, 4. Er erzählt von Herodes:

Κατὰ γὰρ τὴν ἐξεργασίαν τῶν τοιούτων ἐπιτηδευμάτων, ὡςᾶν λυομένης αὐτοῖς τῆς εὐσεβείας, καὶ μεταπιπτόντων τῶν ἐθῶν, χαλεπῶς ἔφερον. Καὶ

λόγος δὲ πάντων ἐγίνετο παροξυνομένων ἀεὶ καὶ ταραττομένων. Ὅθεν καὶ πρὸς τὸ τοιοῦτον πολλὴν ἐπιμέλειαν ἐπῆγεν, ἀφαιρούμενος μὲν τὰς εὐκαιρίας, ἐπιτάττων δ'ἀεὶ γίνεσθαι πρὸς τοῖς πόνοις, ἦν δὲ οὔτε σύνοδος ἐφιεμένη τοῖς περὶ τὴν πόλιν, οὔτε κοινωνία περιπάτου καὶ διαίτης, ἀλλ' ἐτετήρητο πάντα. Καὶ χαλεπαὶ τῶν φωραθέντων ἦσαν αἱ κολάσεις. πολλοί τε καὶ φανερῶς καὶ λεληθότως εἰς τὸ φρούριον ἀναγόμενοι, τὴν Ὑρκανίαν, ἐκεῖ διεφθείροντο. Καὶ ἐν τῇ πόλει, καὶ ἐν ταῖς ὁδοι πορίαις ἦσαν οἱ τοὺς συνιόντας εἰς ταὐτὸν ἐπισκο ποῦντες. Ἤδη δέ φασιν οὐδ' αὐτὸν ἀμελεῖν τούτου τοῦ μέρους, ἀλλὰ πολλάκις ἰδιώτου σχῆμα λαμβάνοντα καταμίγνυσθαι νύκτωρ εἰς τοὺς ὄχλους, καὶ πετραν αὐτῶν, ἣν ἔχουσιν ἔννοιαν περὶ τῆς ἀρχῆς, λαμβάνειν.

Man braucht kein Wort hinzuzufügen; dies ist das beste Zeugniss für den historischen Charakter jener Erzählung. Höchst beachtenswerth ist ferner folgender Umstand: die eigentlichen Talmudisten, der späteren Periode nämlich, welche die Bedeutung einzelner Worte im Berichte, in linguistischer Beziehung nicht herausfinden konnten, suchten dieselbe aus dem Hebräischen abzuleiten, und es bestand darüber eine Meinungsverschiedenheit — daraus erhellt zur Genüge, dass diese Nachrichten nicht in mündlichen Ueberlieferungen, sondern in schriftlichen Urkunden ihnen überkommen waren. Der Talmud zieht übrigens daraus auch halachische Consequenzen; wer da aber weiss, welche übermässige, jedes noch so leise Bedenken ängstlich erwägende Vorsicht die alten Talmudisten gerade bei solchen Dingen walten zu lassen pflegen, der wird von vornherein jenes Verfahren des Herrn Rabbiner Oppenheim nicht billigen, der, ohne auch nur den Schatten eines Beweises vorbringen zu können, aus eigener Machtvollkommenheit — sic volo, sic jubeo — den ganzen Bericht in das Reich der Sage verweist. So ganz

ohne Weiteres geht das denn doch nicht. Zumal es durchaus nicht einzusehen ist, aus welcher Ursache und zu welchem Zweck die Rabbinen einen Dialog fingirt haben sollten, dem weder eine homiletische oder sonst welche religiöse Idee, noch eine politische, etwa herodesfeindliche Tendenz, wie sie sich z. B. in der angeblich römischen Epistel zeigt, zu Grunde liegt! Auch wird er im Talmud nur seines geschichtlichen Momentes wegen angeführt, und Professor Grätz hat ebenfalls diese Stelle als historisches Material benutzt. Vgl. Geschichte der Juden III pag. 199 ff.

Seite 190 bis 159. Wir können nicht umhin, die Stelle selbst hier wörtlich zu citiren: יתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה אשה שתלד בכל יום שנאמר הרה ויולדת יחדיו ליגלג עליו אותו תלמיד אמר [1]) [רבי] (והכתיב) אין כל חדש ת״ה א״ל בא ואראך דוגמתן בעולם הזה נפק אחוי ליה תרנגולת. ותו יתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום שנאמר ונשא ענף ועשה פרי, מה ענף בכל יום אף פרי בכל יום ליגלג עליו אותו תלמיד אמר [רבין] והכתיב אין כ״ח ת״ה, א״ל בא ואראך דוגמתן בעולם הזה נפק אחוי ליה צלף. ותו יתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה א״י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת שנאמר יהי פסת בר בארץ ליגלג עליו אותו תלמיד אמר [רבין] (והכתיב) אין כ״ח ת״ה אמר ליה בא ואראך דוגמתן בעה״ז נפק אחוי ליה כמיהין ופטריות ואכלי מילת נברא בר קורא.

Es ist das ein unschätzbares historisches Bruchstück, das uns hier gerettet ist. Weil man es aber nicht verstanden und darin bloss eine harm- und zwecklose Agada gesehen, fand man es namentlich räthselhaft, dass sie von Gamaliel herstammen sollte, einem Manne, der vorzüglich nur das praktische Wohl der Gesellschaft — תיקון העולם — im Auge hatte, dem also nichts ferner lag, als fruchtlose Schwärmerei; daher sahen sich einige Abschreiber veranlasst, statt ר״ג, רשב״ג zu setzen; andere wiederum wollten die Agada theilweise gar einem verhält-

---

[1]) Die Anrede רבי ist nach einer Leseart der Oxforder Handschrift, das Wort והכתיב, welches in unseren Ausgaben nur einmal vorkommt, befindet sich durchgängig in der Münchener Handschrift.

nissmässig sehr jungen Amora unterschieben. Allein alle derartigen Insinuationen werden bald von der Sprache, diesem sichersten chronologischen Gradmesser, entschieden zurückgewiesen; die beste Bürgschaft für das hohe Alterthum und somit die Authenticität des Stückes ist seine alttanaitische Diction, auf welche wir bereits an einer anderen Stelle aufmerksam gemacht haben.

Auch die Person des mehrfach erwähnten Schülers zu ermitteln, kann nicht schwer fallen, wenn man sich die Situation genau präcisirt, namentlich aber folgende Umstände vor Augen hält.

a) Es muss das kein gewöhnlicher Mann gewesen sein, sondern ein allseits be- und gekannter; sonst würde man ihn gewohnter Weise mit תלמיד אחד bezeichnen; אותו תלמיד weist dagegen auf eine gewisse Berühmtheit, eine Popularität hin.

b) Mit den Pharisäern stand er auf ziemlich gespanntem Fusse: dass er auf sie nicht gut zu reden war, das zeigt jenes famose ליגלג, dass sie von ihm auch nicht besonders entzückt zu sein Ursache hatten, zeigt wiederum das absichtliche, man kann sagen, demonstrativ-feindselige Verschweigen seines Namens. Darf man Letzteres auch nicht als einen Act der Geringschätzung auffassen, so scheint es doch als ob mit seinem Namen irgend welche Frinnerungen schmerzlicher Natur verbunden gewesen, die wachzurufen der Talmud lieber vermeiden wollte.

c) Er war ein Jünger des ersten Gamaliel.

Also auch ohne der Analogie mit dem Stifter des Christenthums, der im Talmud als אותו האיש bezeichnet ist, eine grössere Wichtigkeit beizulegen, machen diese drei Momente allein schon die Identität „jenes Schülers" mit dem berühmten Apostel der Heiden höchst wahrscheinlich.

d) Völlige Gewissheit wird sie aber, wenn man den Inhalt der Controverse in nähere Erwägung zieht. Gamaliel's Behauptung: die messianische Heils- nnd Gnadenzeit müsse und werde alle Schäden, an denen das menschliche Geschlecht krankt und die nach Gen. 3, 16 — 19 als Folgen des Sündenfalles, resp. des von Gott über die Menschheit verhängten

Fluches zu gelten haben, nicht nur in der Idee, auch in der thatsächlichen Wirklichkeit aufheben, enthält eine nicht misszuverstehende Verneinung des Christenthums; jener Schüler widerspricht ihm, sucht ihn zu widerlegen und entwickelt dabei einen Eifer, der jedenfalls darauf schliessen lässt, dass ihn die Angelegenheit wenigstens sehr interessirt. Mit einer ganz auffallenden Beharrlichkeit tritt er seinem Lehrer immer wieder behauptend entgegen: אין כ״ח ת״ה; es erhellt, es war ihm sehr viel darum zu thun, dass Gamaliel hier nicht Recht behielte, dass namentlich seine messianische Theorie als falsch der Schrift widersprechend sich erweise. Mit einem Worte: wir haben in ihm einen sehr bekannten, der rabbinischen Argumentationsweise kundigen Vorkämpfer des Christenthums und Jünger Gamaliel's — also keinen anderen als den feuereifrigen Apostel Paulus zu sehen.

NB. Da dieser Aufsatz bereits im Januar angefertigt war (um diese Zeit hat ihn der hochverehrte Herr Rabbiner Dr. Perles gelesen), und Anfangs April schon zu Händen des Herrn Rabb. Dr. Kobak kam, so konnten leider die Bemerkungen des Herrn Rabbiners Oppenheim und die Entgegnung des Herrn Professors Dr. Grätz (vgl. Isr. Wochenschrift Nr. 13 und 14 d. J.) nicht weiter benutzt werden; nichtsdestoweniger glauben wir die Aechtheit der von uns angezogenen Stellen genugsam dargethan zu haben.

